طه عبد الرحمن

الفيلسوف ابن ساعته


مركز مغارب
MAGHAREB CENTRE
مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني
Maghareb Center for Civilizational Studies

طه عبد الرحمن

الفيلسوف ابن ساعته

الفيلسوف ابن ساعته

منشورات مركز مغارب

المؤلف : **طه عبد الرحمن**
الإيداع القانوني : **2025MO4316**
ردمك : **978-9920-24-375-9**
الطبعة الأولى : **1447 / 2025**
السحب : مطبعة أمين كراف، سلا
الإخراج الفني : المنتقى ديجيتال



مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني
Maghareb Center for Civilizational Studies

عنوان المركز: 32، تقاطع شارع الأبطال
وزنقة وادي فاس، رقم 1، أكدال، الرباط

00 212 639 168 635
magharebcentre@gmail.com
facebook.com/Maghareb-Centre
magharebcentre.org

طه عبد الرحمن

الفيلسوف ابن ساعته

مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يقول الله عز وجل في كتابه العزيز:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا، وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا، مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلا، لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاء أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا، وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا، وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَؤُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾.

صدق الله العظيم

الآيات 21-27، سورة **الأحزاب**

محتوى الكتاب

الباب الثاني

ثَغْر النظريات الأخلاقية

الباب الثالث

ثغر أصالة التفلسف الإسلامي

الباب الرابع

حوارات ثغرية

التمهيد

كيف يكون الفيلسوف ابنَ ساعته؟

إذا كنتُ، ولا أزال، أتحرَّج من التحدث عن سيرة حياتي، خشيةَ الوقوع في تزكية النفس، فلعلي لا أجد نفس الحرَج إن تحدثت عن مسيرتي الفلسفية بغرض التعريف بمسؤوليات الفيلسوف؛ فأقول، بمعونة الله، كان حالي ولا يزال، في كل طور من أطوار هذه المسيرة، أن تَـملك عليَّ «**أحداثُ الساعة الفاصلة في حياة الأمة**» مداركي ومشاعري، فأبادر إلى البحث عن الجواب عن الأسئلة الكيانية والمصيرية التي تطرحها؛ وأجتهد، ما وسعني ذلك، في أن أستخرج، من جزئيات الحدث الطارئ، جملةً من المعاني الكلية، فأُنشئ منها قضايا وأدلة، وأحيانا، معالمَ نظرياتٍ من شأنها أن تُنتج إمكانات فكرية تفيد في حلّ الإشكالات التي يثيرها هذا الحدث، وإلا لا أقل من أن تفيد في استجلاء جوانبها، حتى إن هذا الحدث لَينزل مني منزلة **الثغر**، وأَنزِل منه منزلة **المرابط**؛ ولم أزدد، مع مرِّ الأيام، إلا يقينا بأنه لا فكر بحقٍّ بغير ثغر، **فمن لا ثغر له لا فكر له**؛ فـ«الخاصية الثغرية» و«الخاصية الفكرية» متلازمتان تلازم البدن والروح، فـ«الفكر» بمنزلة الروح و«الثغر» بمنزلة البدن.

لقد آن الأوان أن نجعل من **الثغرية** مفهوما إجرائيا نحدِّد به «صِدق» ادعاءات الفيلسوف، بل أن نتخذ منها معيارا حاكما يبُتّ في «قيمة» اختياراته وتوجّهاته.

وهكذا، فكما أنّ «الإعلامي ابن لحظته»، و«المؤرخَ ابن حقبته»، و«السياسيَ ابن ظرفه»، و«الصوفي ابن وقته»، فكذلك **الفيلسوف هو ابن ساعته**؛ وتبقى لكلِّ واحد منهم خصوصيتهُ الزمَنية واختياراتُه المنهجية واعتباراته التقويمية.

ولما كانت ساعة الفيلسوف هي التي تجعله يحدد ثغوره، فإني ذاكر هنا بعض «الثغور» التي حدَّدت مسيرتي في «ساعات» متوالية؛ فأوّل ثغر لزِمتُه هو **ثغر العقل**، فقد أحدثَت هزيمةُ 1967 هزة عظيمة في كياني لم يذهب عنى أثَرُها حتى رابطتُ

اليوم في ثغر أسميه بـ«**الشر المطلق**»، إذ هو الحدث الأعظم الذي يميّز هذه الساعة؛ فقد شغلني آنذاك السؤال: **أي عقل هذا الذي هزم العرب جميعا؟** فأخذت على نفسي أن أجتهد في بناء **عقل عربي مبدع غير منسلب، ومتحرّر غير متسيّب**؛ فاتخذ هذ البناء العقلي الذي استغرق زمنا غير قصير صورتين:

إحداهما **صورة منطقية**، وهي بيان كيف أن **الإبداع العقلي** لا يُتوصَّل إليه **إلا بامتلاك العُدّة المنطقية في أحدث تطوّر لها**، ذلك أن العمليات العقلية المنتجة **للمعرفة**، على وجه الخصوص، كالتعريف والتدليل والتعليل والتنظير وغيرها، لا تُفحَص ولا تَصحّ إلا بهذه العدة؛ ومتى فُحصت وصحّت، انفتح باب **الإبداع المعرفي** لمن يأتي بهذا الضرب من العمليات العقلية.

والصورة الثانية لهذا البناء **صورة فلسفية**، وهي بيان كيف أن **التحرر العقلي** لا يُتوصَّل إليه **إلا بامتلاك القدرة الفكرية في أحدث تشكُّل لها**، ذلك أن العمليات العقلية المنتجة **للثقافة**، على وجه العموم، كالتواصل والتفاعل، والتخاطب والتحاور، والنقل والفهم، والعرض والنقد، والتفسير والتأويل، لا تُقوَّم ولا تستقيم إلا بهذه القدرة؛ ومتى قُوّمت واستقامت، انفتح باب **الاستقلال الثقافي** لمن يأتي بهذا الضرب الثاني من العمليات العقلية.

وقد سمَّيت هذا المجهود المبذول في بناء فكر عربي مبدع ومتحرر بـ«**الفلسفة التداولية**».

ثم كان ثغري الثاني هو **ثغر التراث**؛ فقد كانت «الساعة» يومئذ تضج **بالهجوم** على التراث العربي والإسلامي، طعْناً في مختلف معارفه ومضامينه، وقدحاً في أعلامه ورجالاته، كل ذلك افتتانا بالمنهجيات المنقولة عن الغرب؛ فتعيَّن علي، بحكم معرفتي بهذه المنهجيات المغرية، أن أُنصف هذا التراث، كاشفا أصول **المنهجية التكاملية** التي يختص بها، والتي يَبْرز فيها بديعُ الإنشاء ومتميِّزُ الإبداع.

ثم تلا هذا الثغرَ ثغر ثالث هو ثغر الحداثة؛ فقد كانت «الساعة»، يومئذ، تنادي بالتكبير للحداثة والانتصار المطلق لها، حتى كأن الإنسانية لم تعرف أبدا العلم، ولا التقدم، ولا العدل، إلا مع أهلها المنسوبين إلى «التنوير» و«التثوير»، كل ذلك بثا لروح العجز واليأس في نفوس أبناء الأمة؛ فكان واجبي، وقد أحطتُ بأسباب الحداثة في عُقر ديارها، أن أكشف أضاليل هذا التهويل، وأُبرِز حقيقة الحداثة وحدودها؛ فميزتُ بين صُوَر الحداثة وبين روح الحداثة؛ أما صورها، فتختلف باختلاف المجتمعات التي تدعي الانتساب إلى الحداثة؛ وأما روحها، فتشترك فيها الحضارة الغربية مع غيرها من سالف الحضارات بما فيها «الحضارة الإسلامية»؛ كما بينت كيف يمكن لنا، نحن العرب والمسلمين، استرجاع هذه الروح المفقودة، والانبعاث من جديد، واستئناف التقدم المطلوب.

أما الثغر الرابع، فهو ثغر الأخلاق؛ ولا أخفيكم أني كنت أرابط في هذا الثغر منذ الهزيمة المنكَرة، إذ كنت أعتبر أن سبب هذه الهزيمة سببان أساسيان، وهما: **انسداد العقل وانقباض الإرادة**، و«الإرادة» إنما هي أصل «العمل الأخلاقي»؛ فبدأت بإظهار مرابطتي في «ثغر العقل»، وأبطنت مرابطتي في «ثغر الإرادة»، ولم أزَل أُبطنه في مختلف الثغور، حتى قمتُ بما قدَّر الله أن أقوم به، أداءً لواجباتي في الثغور الثلاثة المذكورة، فأظهرت، حينها، بقوةٍ، مرابطتي في ثغر الأخلاق، وجعلت هذه المرابطة مرحلتين اثنتين:

أولاهما، مرحلة كشف الآفات التي أصابت الأخلاق في الحداثة؛ والسبب في هذه الآفات هو، على التعيين، فصل الأخلاق عن كل مجالات الحياة من أجل نبذها؛ إذ فُصِلَت الأخلاق عن الفن والثقافة؛ وفُصلت عن الفكر والعلم؛ وفُصلت عن السياسة والقانون؛ بل فُصلت عن الإيمان والدين، وهو الذي كان، في الأصل، مهدَها ومُـمدَّها، كل ذلك باسم مبدأين متناقضين: إطلاق الحرية وحفظ الموضوعية، فأصبح الإنسان الحداثي كائنا معزولا عن الأخلاق، بل محجوبا عنها

بإطلاق؛ ولا نستغرب أن يُصار، حينذاك، إلى تشريع «الـمِثْلية»، باعتبارها حقّا مشروعا في زمن الحداثة.

المرحلة الثانية، **مرحلة إعادة بناء الأخلاق على أسس إيمانية**؛ هذه الأسس ينبغي أن تكون قادرة على علاج «الكسور» التي لحقت ذات الإنسان الحديث، حتى تعود هذه الذات إلى الانجبار بعد طول انكسار، بسبب التمادي في الفصل بين ميادين الحياة؛ لذلك، أقمت هذا البناء الأخلاقي على مبدإ أساسي قد يسمَّى **مبدأ رجحان الإيمان**، وصيغته هي:

- **ينبغي أن يكون عنصرُ «الإيمان»، في تدبير المجتمع، بنفس القوة التي لـعنصر «التقدم العلمي والتقني» أو يكون بقوة أكبر، حتى يقدِر على دفع أخطاره.**

من المعروف أن الفكر الحديث يُسلّم بأن المجتمع تأسس، أصلا، على **مبدإ العقد**، مع العلم بأن هذا الفكر يعتبر أن التعامل الأخلاقي ينحصر في نطاق تعامل أفراد المجتمع بعضهم مع بعض؛ وحينها، يلزم أن يكون المقابل الإيماني لـ«مبدإ العقد» هو بـمِثل قوة هذا المبدإ؛ ونظفر بهذا المقابل في الكتب المنزلة، ألا وهو **الميثاق!** فـ«الميثاق» أقوى من «العقد»، لأن «العقد» عند المحدثين لا يعدو كونه استنساخا عَلمانيا لـ«الميثاق»، والنسخة أخسُّ من الأصل.

لذلك، اشتغلت بتأسيس الأخلاق على **مبادئ الميثاق الإلهي**، بَدل مبادئ «العقد البشري» التي أسسها عليها الحداثيون؛ ومن هذه المبادئ أن علاقة الإنسان بالعالم ليست، كما تقرر في الفكر الحديث، علاقةَ سيادة، وإنما هي **علاقة أمانة**، وأن الأمانة توجب **تبعية الحقوق للواجبات**، إذ الواجب مُقدَّم على الحق، كما توجب **تبعية المسؤولية الجزئية للمسؤولية الكلية**، إذ الكل مُقدَّم على الجزء، وتوجب **تبعية الواقع للقيمة**، إذ القيمة مقدَّمة على الواقع.

فاهتديت، بحمد الله، إلى إنشاء **فلسفة أخلاقية** تستبدل، بـ«الفصل العلماني»، «الوصلَ الإيماني»؛ ولـمَّا كانت أصالة «الميثاق» أمرا يقينيا، فلا بد أن ينزل «الوصل الإيماني» في قوة التدبير رتبة أعلى من رتبة «الفصل العلماني» لثبوت تبعية «العقد»؛ وسمَّيت هذه الفلسفة بـ«**الفلسفة الائتمانية**».

أما الثغر الخامس الذي أرابط فيه الآن، فهو **ثغر الشر المطلق**، علما بأن «الشر المطلق» مسألة أخلاقية قصوى؛ لذلك، كان أول مفهوم تعاطيت التفكر فيه هو مفهوم «المرابطة» في حد ذاته، فلا أحوج إلى الرباط من هذا الثغر؛ ثم مضيت إلى التفكر في مسألة «الشر المطلق» في حد ذاتها، موجِّها بأسئلة متعلقة بظهوره وطبيعته وأسبابه وآثاره وبكيفية دفعه.

فقد كان هذا الشر موجودا، لكنه لم يكن ظاهرا بكليته، أما الآن وقد قَدَر المقاوم، في أرضنا المقدَّسة، على ما لم يكن يقدِر عليه من قبل، وأذلَّ عدوه، ومَحَق كبرياءه، فقد ظهر هذا الشر في صورة أعمال مؤذية إيذاء يختص، من بين ما يختص به، بصفتين أساسيتين: **إحداهما**، أنه يتحدى **العقلَ**، إذ لا يقدِر «العقل» على تصوُّره، فضلا عن تصديقه، كما يتحدى **الإرادةَ، إذ لا تقدِر** «الإرادة» على قصْده، فضلا عن تخيُّره؛ **والصفة الثانية، أنه إيذاء لا ينفَد ولا ينحدّ**؛ فلو قلَّبنا هذه الأعمال المؤذية على أي وجه من الوجوه الممكنة، فلا نجد فيه ذرة خير، بل بقدر ما نواصل تقليب هذه الوجوه، يشتد، في أعيننا، ظهور الأذى فيها، حتى كأن هذا الإيذاء لا نهاية له يقف عندها.

وما هذا الإيذاء اللامعقول واللامحدود إلا من أجل الوصول إلى غرضين غاية في المنكر؛ أحدهما، **تعطيل المواثقة**، إذ المواثقة تكون بين الإنسان وأخيه الإنسان كما تكون بين الإنسان وخالقه؛ والثاني **تخريب الفطرة**، إذ الفطرة هي مستودع القيم في باطن الإنسان؛ وبذهاب «المواثقة» و«الفطرة»، لا تبقى ثمة «إنسانية»؛ وهكذا،

فإن «الشر المطلق» ليس مجرد تأزيم للأخلاق، ولا حتى قلْبا لها إلى أضدادها، وإنما هو **محو للأخلاق بالكلية، بحيث يفقد الإنسان القدرة على تمييز الخير من الشر والحق من الباطل.**

لذلك، وجب التصدّي لهذا الشر **وجوب عين** كما لم يجب شيء من قبل؛ إذ يستلزم من المسؤوليات، كما وكيفا، ما لا يستلزمه غيره؛ ولا يمكن أن يُستغنى، في تحديد هذه المسؤوليات الثقيلة، بالعقل وحده، بل لا مفر من أن **يستعين العقل بالوحي**، مبرهِناً، بهذه الاستعانة، على صدقه، ذلك لأن قتل النفس بغير حق هو بمثابة **قتل الناس جميعا**، وأن هدْمَ القيمة الواحدة بغير موجب هو بمثابة **هدْم القيم جميعا**؛ وهذه المماثلة الروحية بين «الواحد» و«الكل» بخصوص «النفس» و«القيمة»، لم يتوصّل إليها العقل المجرَّد، وأنىَّ له ذلك! لأن «الكل» متعدد، و«الواحد» لا تعدد فيه، والجمعُ بينهما، في نطاق هذا العقل، محال، وإنما الوحي هو الذي أخبرنا بهذه المماثلة العجيبة، ودلّنا على أسبابها، وحثّنا على طلب هذه الأسباب؛ فهاهنا إذن مسؤوليتان عظيمتان: **المسؤولية عن الإنسانية جمعاء والمسؤولية عن القيم جمعاء.**

وليس هناك إلا أمر واحد، سبيلًا إلى بقاء العالم، وإلا، فمصيره الفناء المحتوم، وهو، بالذات، أن يأخذ الإنسان هاتين المسؤوليتين العظيمتين بقوة؛ فلما كان الأشرار الإطلاقيون، يراكمون، بغير انقطاع، قدراتهم العلمية والتقنية المجرَّدة من القيم، فلا مأمن من انطلاق شرّهم المستطير في أية لحظة، لا ليفتك بأمة مستضعفة هنا أو هناك بغير حسيب ولا رقيب، وإنما **ليجرّب مُطلَق شرّه**، حتى لو كان ذلك بمحو العالم كله.

فهل، بعد هذا، من ثغر أكبر خطرا، وأكثر فِكَرا من هذا الثغر! والفيلسوف، وهو يدّعي، أصلا، اقتحام الأخطار واقتناص الأفكار، إن لم يرابط بهذا الثغر،

تفكّرا وتنظيرا وتبصيرا، متصدّيا لشر مستطير لم تشهده الإنسانية من قبل، فلا جدوى من وراء ادعاءاته، إذ يكون قد ضيّع أيما تضييع ما يستحق أن يكون به، في هذه الساعة، **فيلسوفا بحق**.

ولما كانت «الساعة» عند الفيلسوف توجب اتخاذ «الثغرية» سمةً لفكره، بات من البيّن أنه لا بد من تخصيص «الثغر» بتفلسف على قدْره أسميه «**فلسفة الثغر**»، وهذا يتطلب أن نخترع جهازا مفهوميا مستقلا خاصا بالثغر، بل أن نشتق من المادة: [ث/ غ/ ر]، أبنية مجرَّدة ومزيدة لأداء معان وتصورات عن «الثغر» يوصّلنا إليها التفلسف فيه؛ فقد نشتق، على سبيل المثال، لفظ «الاثِّغار»، وقد يُعبَّر به عن معنى «الإقامة بالثغر التي **توجب دوام التفكر**[1] **بقدر ما توجب تمام التعمُّل**[2]»، فـ«الاثِّغار» أخص من «المرابطة» أو «الرباط»؛ ولفظ «المثَّغِر» قد يُعبَّر به عن «المقيم بالثغر»، متفكِّرا ومتعمِّلا؛ وقد نشتق أيضا لفظ: «المثاغرة»، ويُصطلح به على معنى «المرابطة في نفس الثغر، تفكُّرا وتعمُّلا»؛ ولفظ «التثْغير»، وقد يراد به تحويل ما لم يكن ثغرا إلى ثغر، إذ بات الضرر أو الخطر يأتي منه، فيُحتاج إلى الاثِّغار فيه؛ كما يمكن أن نشتق لفظ «الاستِثْغار»، وقد يُستعمل في معنى «السعي إلى اتخاذ الثغر»، استباقا لأذى العدو، وهكذا.

ولئن لم أباشر بنفسي وضع نظرية فلسفية في الثغر كما تستوجبها هذه «الساعة»، فإني اجتهدت، من خلال الأبحاث التي يضمّها الكتاب الذي بين أيديكم، أن أضع بعض اللبنات الضرورية التي يمكن تأسيس هذه النظرية عليها، وأخص بالذكر منها هاهنا واحدة، وهي أهمّها، وهي أن «النظرية الثغرية» لا بد أن تكون **نظرية ائتمانية صريحة**، إذ يلزم أن تنبني على المبادئ الثلاثة الآتية:

---

(1) انظر الفصل العاشر في توضيح معنى «التفكر» وبيان الفرق بينه وبين «التفكير».

(2) «التعمُّل» هنا بمعنى الاجتهاد في العمل، ومن التعمُّل التجهز.

أ. **مبدأ المواثقة**، ومقتضاه أن «ذا الثغر» أو قل «الثغري» يواثق ربَّه بشأن اعتقاده، فيوحّده، كما يواثقه بشأن عمله، فيُوافقه.

ب. **مبدأ الائتمان**، ومقتضاه أن يَخْرُج «الثغري» كليا عن الشعور بالـمِلك والمنازعة فيه، بحيث يكون «لزوم الثغر» عنده عملية ائتمانية لا ثغرة فيها.

ج. **مبدأ الإحياء**، ومقتضاه أن يتعاطى «الثغري» إحياء القيم الأخلاقية بعد انقلابها، وإحياء المعاني الروحية بعد اندراسها.

وقد تناولتْ هذه الدراسات مجالات أخلاقية مختلفة، حرصتُ فيها على أن **أفتح آفاقا في العمل والفكر اللذين توجبهما «الساعة»**، آفاقا **ائتمانية** تـمهّد للتنظير الثغري؛ وقد قسَّمتها إلى أربعة أبواب: أفردت البابين الأول والثاني لآفاق **العمل** الائتمانية، سياسيا كان أو عاديا؛ والبابين الثالث والرابع لآفاق **الفكر** الائتمانية، تنظيريا كان أو حواريا؛ وما تقديم النظر في «ائتمانية العمل» على النظر في «ائتمانية الفكر» هاهنا إلا استجابة لضرورة من ضرورات «الساعة»، إذ أن تحدي **غزة** العظيم غطَّى على كل التحديات.

فبحَث الباب الأول ظاهرة «الشر المطلق»، طبيعة وأسبابا وآثارا – لا سيما «الإبادة الجذرية» و«التكذيب المطلق» و«التدمير المطلق» من هذه الآثار – كما وضّح المسؤولية المنوطة بالأمة في هذا السياق من الشر، تحويلا للعقول، حتى تستعيد «روح المقاومة»، وتحويلا للإرادات، حتى تستعيد «روح الائتمان»، بل إحياءً لإرادة الأمة.

وبيَّن الباب الثاني كيف أن الأخلاق الائتمانية لا تقع في «الشبهات الأخلاقية» الشنيعة التي وقعت فيها الأخلاق العَلمانية الحديثة، إن انتحالا للصفات الإلهية أو انقلابا للمقاصد أو انحطاطا للرتبة؛ كما بيَّن المتطلبات الأخلاقية لـ«العمل»،

مقسّما العمل إلى قسمين: «العمل السياسي» و«العمل غير السياسي»؛ أما عن «العمل السياسي»، فقد أثبَت أن «السياسي المؤتَـمَن» يفضُل «السياسي المحترِفَ» من وجوه متعددة؛ وأما عن «العمل غير السياسي»، فقد ركّز على التحديات الأخلاقية والإبداعية التي تواجه المرء فيه، إن وصْلا لاختياراته بأفق الخير أو وصْلا للمسؤولياته بأفق الأمانة، أو وصلا لانتفاعاته بأفق الحكمة .

واختص الباب الثالث ببحث أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام، إن تحديدا للمبادئ التي يمكن أن يقوم عليها هذا الفكر أو تفصيلا لخصائص منهج «التفكر» الذي ينبغي أن يتبعه؛ وكذلك بَـحَث واحدا من الأمثلة الواضحة على هذه الأصالة الفلسفية الإسلامية، وهو **التفكر في الميثاقين الإلهيين: ميثاق الإشهاد وميثاق الاستئمان**؛ فعقَد مقارَنة مفصَّلة بين تناوُل النظرية التيمية وتناول النظرية الائتمانية لهذين الميثاقين، واصلا بين إنتاجين: متقدم ومتأخر، على أمَل أن تستأنف الأمة عطاءها الفكري؛ فأكّد أن نظرية ابن تيمية تأوّلت نص «الإشهاد» تأويلا حسّيا، وردَّت إليه نص «الاستئمان»، بينما النظرية الائتمانية أوّلته تأويلا معنويا، واعتبرت «ميثاق الاستئمان» ميثاقا آخَر مستقلا عن «ميثاق الإشهاد».

أما الباب الرابع، فتضمَّن حوارات ثلاثة ميّزها التوجه الثغري: حوار تعلّق بطوفان الأقصى، مواقف وفضائل وآثار؛ وحوار ثان تعلَّق بسيرتي الفكري، أحداثا بارزة وأعمالا فاصلة؛ وحوارا ثالثا تعلّق بالمنهجية التي اتبعتُها للخروج، على مستوى العقل، من التقليد إلى الإبداع، وللخروج، على مستوى الإرادة، من الخمول إلى النهوض.

وفي الختام، لا بد من الإعراب عن عظيم العرفان بالجميل للبروفسور الدكتور محمد غورماز، رئيس **معهد التفكر الإسلامي** بـ«أنقرة»، الذي وافق على أن يتضمَّن هذا الكتاب المحاضرات الخاصة التي تـمَّ تهييئها خصّيصا لهذا المعهد

وإلقاؤها بالمدينتين: «أنقرة» و«إسطنبول»؛ وقد قام هذا المعهد بنقلها إلى اللغة التركية ونشرها.

وكذلك لا يفوتني أن أعبِّر عن بالغ شكري للدكتور رضوان مرحوم عن الجهد الذي بذله في تفريغ مادة الحوارات من الأشرطة، وترتيبَها بما يسّهل على القارئ تتبّعها، رغم تشعُّبها.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه سبحانه وتعالى، وأن يبارك فيه وينفع به، عليه توكلت وإليه أنيب.

الرباط في 25 أغسطس/ آب 2025

موافق 01 ربيع الأول 1447

طه عبد الرحمن

الباب الأول

ثغر الشر المطلق

الفصل الأول

الشر المطلق ومسؤولية الفيلسوف

اعلمْ أن الفيلسوف في بُنُوّته لـ«**الساعة**» يُشبه الصوفي في بُنوَّته لـ«**الوقت**»، إذ كلاهما يتتبّع **الواجبات** التي يفرضها زمَنُه، ولكنهما يفترقان في موقفهما من هذه الإلزامات؛ فالصوفي يشغله **إصلاح النفس**، فيبادر إلى أداء هذه الواجبات المتعيّنة في الحال، بينما الفيلسوف يشغله **إفشاء التفكر**، تنويراً للعقل وتسديداً للعمل، فيتولى التعريف والتبصير بهذه الواجبات، ظروفا وأسبابا وآثارا؛ ويمكن القول إن الصوفي هو **عاملُ وقتِه**، محترسا من **تفلّت الزمن**، في حين الفيلسوف هو **شاهِدُ ساعتِه**، منشغلا **بالتفكر في الزمن**.

لذلك، تجدني محمولا، تحت سلطان الضمير وثِقل الأمانة التي حَملها الإنسان ابتداء، على ممارسة «التفكر» في «الحدث الأعظم» الذي يـميِّز الساعة التي نحن فيها.

معلوم أن الحدث الأعظم الذي تضِجّ به الساعة هو **ظهور الشر المطلق**؛ فأطرح، بصدده، أسئلة أختصر الجواب عنها؛ وهذه الأسئلة هي التالية: **ما معنى ظهور هذا الشر؟ وما طبيعته الجوهرية؟ وما أسبابه الخفية؟ وما آثاره البعيدة؟ وكيف يمكن أن نتقيه بقوة؟**

1. ما معنى ظهور الشر المطلق؟

يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضا بين مفهوم «الظهور» ومفهوم «الإطلاق»؛ فـ«المطلق» لا يَظْهَر للعيان، و«الظاهر» لا يُطلَق من كل قيد؛ لكن هذا التعارض

يرتفع متى عرفنا أن «الشر المطلق» ليس ذاتا معينة موجودة في الخارج، بحيث يمكن أن يشار إليها أو ينادَى عليها، وإنما هو عبارة عن **أعمال محدَّدة مؤذية إيذاء أبرز صفاته ثلاث:**

إحداها، **أن هذا الإيذاء يعطّل العقل**؛ فلا يقدِر على أن يتصوّر هذا الإيذاء، فضلا عن أن يصدّقه؛ كما أنه **يعطّل الإرادة**، فلا تقدِر على أن تقصده، فضلا عن أن تتخيَّره.

والثانية، **أن هذا الإيذاء لا ينفد ولا ينحدّ**؛ فلو قلّبنا هذه الأعمال المؤذية على أي وجه من الوجوه الممكنة، فلا نجد فيه ذرة خير، بل بقدر ما نواصل تقليب هذه الوجوه، يشتد، في أعيننا، ظهور الأذى فيها؛ إذ يكون الوجه اللاحق من كل عمل من هذه الأعمال أشد إيذاء من الوجه الذي سبقه، بحيث يتكاثر الأذى في هذا العمل ويتعاظم حتى لا نهاية يقف عندها.

والثالثة، **أن قدرة هذا الإيذاء على الظهور تزدوج بقدرته على الخفاء**؛ لـمّا كان إقدام الشرِّير على أعماله يزداد بقدر ما يتمكن من ناصية العلم والتقنية، فقد يتخذ عنده الإيذاء صورا خفية لا يُتفطّن إليها بالمرة؛ وهذا الخفاء ليس أقل إيذاء من ظهوره، بل قد يكون أشد وأنكى، لأن هذا الخفاء، في الحقيقة، يُراد به من الشر ما لا يُتوصَّل إليه بالظهور.

2. ما جوهر الشر المطلق؟

يكفي، في تحديد الطبيعة الجوهرية للشر المطلق، أن نرجع إلى النموذج الأمثل لهذا الشر في هذه الساعة، ألا وهو **القتل الجماعي العمد للأبرياء**[1]! فلما كان «الأطفال» هم، بدورهم، **النموذج الأمثل للأبرياء**، كانت طبيعة «الشرّ المطلق» أكثر تحديدا وبروزا في «قتل الأطفال» منها في قتل غيرهم، فيتعين إذن أن نطلب عناصر هذه الطبيعة في «قتل الأطفال» بالذات.

(1) أو قل «الإبادة».

أولها، أن القتل في حالة الطفل، وإن وقع على روحه، فالمراد، في الأصل، هو **إيقاع القتل على البراءة** التي تتحقق بها روحه؛ وقتلُ الروح إنما هو الوسيلة الموصّلة إلى قتل «البراءة»؛ فتُقتل «البراءة» بقتل «الروح».

والعنصر الثاني، أن «براءة» الطفل هي من «الفطرة» التي فُطر عليها، بل إن «البراءة» كناية عن «الفطرة»؛ فيرجع قتل «البراءة»، في نهاية المطاف، إلى **قتل الفطرة** نفسها.

والعنصر الثالث، أن «الفطرة» هي عبارة عن **مستودع القيم** في باطن الإنسان؛ فيلزم أن **قتل الفطرة إنما هو قتل القيم كلها**.

بناء على هذه العناصر الثلاثة، يتبين أن «الشر المطلق» ليس مجرد **تأزيم** للقيم التي بين أيدينا، فيصحُّ أن نقول: «إن الشر المطلق عبارة عن أزمة القيم»، ولا هو حتى قلْب القيم إلى أضدادها، فيصح أن نقول: «إن الشر المطلق عبارة عن انقلاب القيم»، وإنما هو، على التعيين، **قتلُ القيم أو محوها بما يُفقد الإنسان القدرة على تمييز الخير من الشر والحق من الباطل**، بحيث يصح أن نقول: «**إن الشر المطلق عبارة عن فتنة القيم**».

بهذا، يتبين أن **الشر المطلق** عندي ليس هو **الشر المتجذِّر** عند الفيلسوف الألماني التنويري «إيمانوئيل كانط»، ولا هو **الشر المبتَذَل** عند الفيلسوفة ذات الأصل الألماني المعاصرة «حنا أرَندت»[1].

إذ المقصود بـ«الشر المتجذِّر» هو كون الإنسان مجبولا على الشر، بحيث لا يمكن اجتثاثه من باطنه؛ وهذا غير مسلَّم، لأن الإنسان **منفتحُ الجبلَّة**، إذ يحمل في باطنه استعدادات للخير حمْلَه لاستعدادات الشر.

(1) الكلام في هذين الشرين الآخَرين مبسوط في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

والمقصود بـ«الشر المبتَذَل» هو حال الإنسان الذي لا يهمّه إلا تنفيد أوامر رؤسائه، متخليا بالكلية عن إعمال فكره، وغير قادر على أن يحكُم على أفعاله حكما أخلاقيا؛ وهذه الحال تخص أفرادا معيَّنين وُكِلت لهم مهامّ مخصوصة.

بينما «**الشر المطلق**» هو حالة قصوى من الإيذاء لعموم **الإنسانية** يتسبب فيها أفراد أو جماعات يوظّفون فكرهم المجرَّد لإيقاع موصول الأذى بها، حتى يحملوها على فقدان القدرة على التسديد[1].

3. ما هي الأسباب الخفية للشر المطلق؟

يكفي، في توضيح هذه الأسباب، أن نتبين **ماهية الإنسان** في سياق هذا الشر؛ فهذا السياق يجعلنا نكتشف بأن «الشر المطلق» لا يُتلِف فطرة الإنسان فحسب، بل يُتلف أيضا **ماهيته**؛ ونستدل على ذلك بخطوتين اثنتين:

إحداهما، أن ماهية الإنسان لا تتحدد، على خلاف الاعتقاد السائد، بالعقل[2]، لأن الحيوان، هو الآخر، يعقل على قدره، حتى ولو سُمّي عقلُه بـ«الغريزة»، وإنما تتحدد بما أسميه «**المواثقة**»؛ فخصوصية الإنسان أنه **ذاتٌ تحيط بها المواثيق من كل جانب**؛ فلا يأتي فعلا من أفعاله إلا بميثاق، سواء أتذكَّره أم لم يتذكره؛ فقد واثق ربَّه، غيبا؛ وواثق أنبياءه، شهادةً؛ وواثق مجتمعه، نطقا وسكوتا؛ ولا ينفك يواثق نفسه، سرا وعلنا؛ أو قل، بإيجاز، إن **الإنسان كائن ميثاقي**.

والخطوة الثانية، الظاهر أن من أعمّ المواثيق التي تـميَّز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الميثاق الذي تعلَّق **بإرادته، إذ تعهَّد لربه أن يجعل إرادته موافقة لإرادته**، علما بأن «الإرادة» هي أصل «الحرية»، وأن «الحرية» أصل «المسؤولية»؛ فهذا

---

(1) أميز بين نوعين من التفكير: «التفكير المجرد» و«التفكير المسدد»، بينما «أرَندت» لا تميز بينهما؛ فصاحب «الشر المطلق» يفقد التفكير المسدد، بينما يحتفظ بالتفكير المجرد، بينما صاحب «الشر المبتذل» يفقد عموم التفكير.

(2) المقصود هنا «العقل المجرد»، أي العقل المعزول عن إدراك القيم.

الميثاق ميثاق إلهي نعلم يقينا بوجوده، وإن كنا لا نعلم بكيفية هذا الوجود، وقد يُسمّى «**ميثاق الإرادة**»[1]؛ ومتى سلمنا بأن هذا الميثاق هو أعمّ المواثيق العملية المميّزة للإنسان، لزم أنه إذا انتقَض، انتقضت باقي المواثيق.

وحينها، يتبين أن السبب الرئيس لـ«الشر المطلق»، باعتباره مُتلفا لماهية الإنسان، إنما هو كونه **ينقض ميثاق الإرادة**؛ وفي نقضه لهذا الميثاق الإلهي، **ينقض كل المواثيق المحدّدة لماهية الإنسان**، إلهيّها وإنسيّها، خاصّها وعامّها، شاهدِها وغائبِها، جليّها وخفيّها؛ وهكذا، فإن «الشر المطلق» يُخرج مرتكبه من «عالم الميثاق» إلى عالم لا ميثاق فيه بالمرة، أي لا إنسان فيه، إذ وجود الإنسان إنما هو بوجود الميثاق.

4. ما هي الآثار البعيدة للشر المطلق؟

أكتفي هنا بالوقوف عند نوعين بارزين من آثار الشر المطلق، أحدهما: **آثاره البعيدة بالنسبة للشرّير**؛ والثاني، **آثاره البعيدة بالنسبة للشعب المبتلَى بهذا الشر**؛ والمقصود بـ«البعيدة» أن ملاحظة هذه الآثار قد لا تكون مباشرة، وأن ظهورها قد يستغرق وقتا غير قصير، وأن إمكان إخفائها، بل، إمكان إنكارها، قائم.

أما عن **الآثار البعيدة للشر المطلق بالنسبة للشرير**، فإن الشرَّ المطلق ينزع عن مرتكبه لباس الإنسانية بالكلية؛ ومعلوم أن المنسلخ من الإنسانية، وإن بقي له شبح الإنسان، فإنه لا شيء من روحه يبقى؛ فمداركه أضحت غيرَ مداركِ سواه من الناس، حتى ولو اتَّحد موضوع الإدراك؛ فقد بات عقله يُجرّد المدرَكات من كل قيمها، إذ أساس العقل المجرَّد هو «الفصل» بين المدرَكات؛ كما أن مشاعرَ المنسلخ من إنسانيته أضحت غيرَ مشاعر سواه من الناس، حتى لو اتحد مجال الشعور؛ فقد بات وجدانه يقطع عن الأشياء المشعور بها كل صلاتها، إذ أن أساس الوجدان **الحي**، على العكس، هو «الوصل».

(1) سبق أن وضعت له، في سالف مؤلفاتي، اسم «ميثاق الاستئمان».

وأما عن **الآثار البعيدة للشر المطلق بالنسبة للشعب المبتلى بهذا الشر**، فإن تحمُّل أفراد هذا الشعب لـ«الشرّ المطلق» يُنزلهم المراتب الثلاث الآتية:

أولاها، أنه يجعل منهم **آيات في خُلُق الائتمان**، إذ علاقتهم بالأشياء، على قلة هذه الأشياء، تبدو وكأنها لم تكن أبدا علاقة حيازة، وإنما **علاقة أمانة**؛ فما يقع بين أيديهم لا يأمنون بقاءه، بل لا يحرصون على بقاءه ما كان هذا البقاء يُشعر بالحيازة؛ وما خرج من أيديهم اعتبروه أمانات حان أوان ردّها إلى صاحبها.

والثانية، أن «خُلق الائتمان» يورّثهم **سموا روحيا** لو أن الجبال حصَّلته، لعرَجت إلى السماء، وإلا فأقل من أنه يرقى بهم إلى رتبة الكمال الإنساني، بحيث ينزلون مقام **القدوات** لغيرهم.

والثالثة، أن مقام «القدوة» يؤهلهم لأن يحدثوا **الثورة القيمية** الضرورية للإنسانية لإنقاذ نفسها من شبح «الشر المطلق» الذي يراودها، ذلك أن هذا الشبح يكمن في صُلب قدراتها العلمية والتقنية نفسها؛ فما لم تظل هذه القدرات، وهي لا تنفك تتكاثر وتتفاقم، مسدَّدة بالقيم المناسبة لكل طور من أطوارها، فلا مأمن من انطلاق هذا الشر في أية لحظة، لا ليفتك بأمة مستضعفة هنا أو هناك بغير حسيب ولا رقيب كما يفعل في هذه الساعة، وإنما ليجرّب مطلَق قدراته، حتى لو كان ذلك بمحو العالم كله.

5. كيف نتقي الشر المطلق؟

أقول إنه لا مسؤولية أنيطت بالإنسان أثقل، ولا ألزم، من مسؤولية التصدي لـ«الشر المطلق»، وذلك بموجب المصدرين الحاكمين اللذين هما: «النظر» و«الخبر»[1].

(1) أو قل «النقل» و«العقل»؛ وأنبه إلى أن النقل ليس نقيضا للعقل؛ ففي النقل عقل، والمراد به النص أو الخبر؛ والخبر لا يخلو من العقل، بل قد يكون الخبر عقليا بالكلية، وخبَريته لا تقوم إلا في كونه منقولا أو مرويا عن أحد.

أما من جانب **الحاكم الخبري**، فقد أُخبِرنا أن «قتل النفس بغير حق» ينزل منزلة «قتل الناس جميعا»[1]، فيترتب على هذا الخبر وجود **المسؤولية عن كل الناس، أفرادا وجماعات، تعظيما للروح**؛ كما أُخبِرنا أن «قتل المسلم» ينزل منزلة «هدْم الكعبة»[2]، فيترتب على هذا الخبر الثاني وجود **المسؤولية عن الكعبة، تعظيما لها**؛ وليست هذه المسؤولية من جنس المسؤوليات المعلومة بين «سدانة» و«سقاية» و«وفادة» ومثيلاتها، وإنما هي **مسؤولية معنوية**؛ إذ أن «الكعبة» هي، في الحقيقة، **مستودع القيم في الظاهر**، بدليل دوام استقبالنا لها؛ وما كانت لتُستقبَل على الدوام لولا أنها بيت يجسّد القيم في الأرض؛ ولما كانت «الكعبة» مستودع القيم في الظاهر، فقد رجعت «المسؤولية عن الكعبة» إلى كونها عبارة عن **المسؤولية عن ظاهر القيم**.

وأما من جانب **الحاكم النظري**، فقد تبيَّن أن «قتل الروح» البريئة هو «قتل للفطرة»؛ فعندئذ، تتعين **المسؤولية عن الفطرة**؛ كما تبيّن أن «قتل الفطرة» هو قتل للقيم كلها؛ فحينها، تتعين **المسؤولية عن القيم**؛ ولما كانت الفطرة هي **مستودع القيم في الباطن**، فقد رجعت «المسؤولية عن الفطرة» إلى كونها عبارة عن **المسؤولية عن باطن القيم**.

وبناء على هذين المصدرين: «الخبر» و«النظر»، يجوز أن نقول: «إن الكعبة هي الفطرة في الظاهر»، أو نقول: «إن الكعبة ظاهر الفطرة»؛ كما يجوز أن نقول: «إن الفطرة هي الكعبة في الباطن»، أو نقول: «إن الفطرة هي باطن الكعبة».

---

(1) تدبر الآية 32، سورة **المائدة**: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

(2) أخرج ابن ماجه أن ابن عمر قال: «رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة، ويقول: ما أطيبك، وأطيب ريحك! ما أعظمك، وأعظم حرمتك! والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله، ودمه»؛ كما أورد الطبراني في **الصغير** عن أنس مرفوعا، أن رسول الله ﷺ قال: «من آذى مسلما بغير حق، فكأنما هدم بيت الله».

ومن هنا، يمكن ردّ المسؤوليات التي يوجبها التصدي للشر المطلق إلى مسؤولتين عظيمتين، وهما: **المسؤولية عن الناس جميعا، أفرادا وجماعات، والمسؤولية عن القيم جميعا، ظاهرا وباطنا.**

أما «المسؤولية عن الناس جميعا، أفرادا وجماعات»، فإنها توجب التبيُّن بأن الشر المطلق حيثما وقع، فأمرُه يتعلق، بالضرورة، بالإنسانية جمعاء، نظرا لأنه يذهب بمواثيقها، ويُهدّد مصيرها؛ لذلك، ينبغي أن تُتخذ كل وسائل دفع هذا الشر على صعيد العالم بكلية مؤسساته، وتشترك فيه جميع الأمم بكل مقدَّراتها، وليس على صعيد المكان الذي وقع فيه أو الشعب الذي وقع عليه، لأن هذه المواثيق لا تتعلق بهم وحدهم، فضلا عن أن وسائل دفعه تتعدى طاقتهم.

وأما عن «المسؤولية عن القيم جميعا، ظاهرا وباطنا»، فيجب التنبيه على حقيقة أساسية، وهي أن الشر المطلق، في هذه الساعة، وقع في **زمن أخلاقي مخصوص**، وهو **زمن المسلمين**؛ ذلك أنَّ لكل دين زمنَه الأخلاقي الذي يمتد من ظهور هذا الدين إلى غاية مجيء الدين اللاحق، بحيث يكون المتدينون به هم الذين يتعين عليهم، بالأساس، تحمّل المسؤولية عن القيم في العالم كله؛ وعلى هذا، فلما كان الزمن الأخلاقي الراهن هو زمن الإسلام، بحكم خاتمية هذا الدين، فقد وقعت المسؤولية عن القيم في العالم، **بالأصالة**، على المسلمين، وبالتبَع، على غيرهم من الأمم الأخرى.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الذين يتصدَّرون **المواجهة القيمية** لـ«الشر المطلق» في أي مكان في العالم يحدث فيه، وبحق أي شعب يتعرض له، مسلما كان أو غير مسلم، هم **المسلمون** قبل غيرهم؛ كما لزم أن تكون هذه المواجهة ذات مكوّنين اثنين: «مادي» و«معنوي»؛ إذ المقصود بـ«**ظاهر القيم**» هو الوسائل المادية التي ينبغي أن يكون المسلمون سبّاقين إلى توفيرها للشعب المبتلَى، حتى

يقدر على التصدي للمفاسد **الظاهرة** لـ«الشر المطلق»؛ والمقصود بـ«**باطن القيم**» هو الوسائل المعنوية التي ينبغي أن يكون المسلمون سبَّاقين إلى أن يَـمدُّوا بها الشعب المبتلَى، حتى يقوى على التصدي للمفاسد الباطنة لـ«الشر المطلق».

ولا بد من التأكيد على أن مواجهة «الشر المطلق»، ما لم تتم وفق متطلبات الزمن الأخلاقي الخاتم على النحو المذكور، فسيبقى «الشر المطلق» يتهدد شعوب العالم كله؛ إذ ليس للعالم من سبيل لاتقاء «الشر المطلق» إلا بالعودة إلى **قانون الفطرة**، بدَل البقاء على «فوضى الغريزة»؛ ولا عودة ممكنة إلى هذا القانون الفطري إلا باستعادة المواثيق المنقوضة؛ وهذه الاستعادة الميثاقية هي، بالذات، ما يتفرد الزمن الأخلاقي الخاتِم بالقدرة على الاضطلاع بها على الوجه الأكمل.

وعلى الجملة،، فإن الفيلسوف مطالَب بأن يتفكر طويلا في أحداث الساعة التي تقع في حياته، ولا حدث أعظم في هذه الساعة من «الشر المطلق»؛ ذلك أن هذا الشر المستطير يظهر في أعمال مؤذية لا يُتصور أذاها ولا يُقدَر عليه، ولا تنحدُّ وجوهه، ويزدوج ظهوره بخفائه، وأن جوهر هذا الشر إنما هو «إتلاف الفطرة»، وأن السبب الدفين من ورائه إنما هو «إبطال المواثيق»؛ كما أن آثاره البعيدة تتمثل في انسلاخ الشرّير عن الإنسانية، بينما تتمثل، على العكس من ذلك، في تحقُّق مَن يؤذيهم بأخلاق الائتمان والسمو الروحي وفي انتصابهم قدوات للعالم؛ وبهذا، يُـمثلون **ثورة القيم** بحق، هذه الثورة التي تحتاجها الإنسانية أيما حاجة لإنقاذ نفسها من «الشر المطلق»، وذلك بسبب تقدّمها العلمي والتقني الهائل والمهوِل.

ولا يتأتى اتقاء «الشر المطلق» إلا بالجمع بين المسؤوليات التي جاء بها «الخبَر» والمسؤوليات التي توصَّل إليها «النظر»؛ وتتصدَّرها مسؤوليتان اثنتان: **إحداهما**، «المسؤولية عن الناس جميعا، أفرادا وجماعات»، وهي توجب أن يتولى العالَم بأسره تحديد وتوفير الوسائل الكفيلة بدفع «الشر المطلق»، بدءا بقطع أسبابه، وانتهاء

بالاقتصاص من المتسبّب فيه؛ **والثانية**، «المسؤولية عن القيم جميعا، ظاهرا وباطنا»، وهي توجب أن يكون السبق للمسلمين، بحكم خاتَمية زمنهم الأخلاقي، في إمداد الشعب المبتلى بهذا الشر المستطير بالوسائل المادية والمعنوية، حتى يقدروا على مواجهة أذاه الذي لا يوصف، بل لا يُقال؛ وفي دوام هذه المواجهة وحدها حظوظ بقاء العالم، وإلا، فمصيره الفناء المحتوم.

الفصل الثاني

الشر المطلق والمرابطة الفكرية

لقد استعملت مصطلح «الشر المطلق»، لأول مرة، في كتاب: **ثغور المرابطة** الذي صدرت طبعته الأولى في سنة 2018، تنبيها على ظلم عظيم بدأت ملامحه تتراءى في الأفق، وتمييزا لـمآس غير مسبوقة تنتظر الأمة والعالم؛ إذ كتبت في مطلع الفصل الأول ما نصه:

«في هذا العالم الذي فقَدَ خُلُقَ الحياء، بحيث بات كل قويٍّ فيه يصنع ما يشاء، لا غرابة أن يَلْقى الإنسانُ ألوانا شتى من الأذى؛ غير أن ما يلقاه «الإنسان الفلسطيني» من أذى الأباعد والأقارب جميعا ليس له نظير ولا تقدير، ناهيك عما يقاسيه من «الكيان الإسرائيلي» الذي أضحى إيذاؤه بلا وصْف، وحتى بلا اسم، كأنه **الشر المطلق**؛ إذ أن أشكال هذا الإيذاء أكثر من أن نحصيها واحدا واحدا، فلا نكاد نحصي ما وُجِد منها في الآن، حتى تفجؤنا أشكال مِن بَعْدها أشكال أخرى لم تكن في الحسبان»[1].

1. مفهوما الشر المتجذر والشر المبتذل

ولم يخطر ببالي آنذاك أن أعقد مقارنة بين مفهوم «الشر المطلق» ومفاهيم أخرى استخدمها فلاسفة آخرون سبقوا إلى تصوّر «الشر الأقصى»؛ والآن، وبعد أن وقع من الظلم والمآسي ما وقع ووجبت المرابطة الفكرية، بات لزاما علي إجراء هذه

(1) انظر **ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية**، مركز مغارب، ص 19.

المقارنة؛ وقد استُعمِل في الدلالة على معنى **«الشر الأقصى»** مفهومان اثنان: أحدهما، مفهوم **«الشر الجذري»** أو قل **«الشر المتجذِّر»**، وهو من وضع الفيلسوف الألماني **«إيمانوئيل كانط»**[1] الذي عاش في القرن الثامن عشر؛ والثاني، مفهوم **«الشر الابتذالي»** أو قل **«الشر المبتذَل»**، وهو من وضع المفكرة الأمريكية ذات الأصل الألماني، **«حنا أرَندت»**[2] المتوفاة سنة 1975.

1.1. مفهوم الشر المتجذر

أما عن مفهوم «الشر المتجذر»، فإن «الجذرية» التي يقصدها «كانط» ليست كون هذا الشر أقصى الشرور **إيذاء**، وإنما كون **الشر أقصى تغلغلا أو انغرازا في** النفس البشرية؛ فـ«جذرية» الشر عنده هي **الانغراز الأقصى في النفس**، ذلك أنه يرى أن الخير والشر متعلقان بإرادة الشخص وحدها، وأن الأشخاص الواقعين في الشر على مراتب ثلاث: أدناها **ضعيف الإرادة؛ إذ** يسعى الشخص إلى أن يأتي عملا صالحا لا يدفعه إلى ذلك إلا كونه صالحا، لكنه يضعف عن إتيانه لسبب أو آخر؛ والدرجة التي هي أسوأ منها، **فاقد الإخلاص؛** إذ لا يأتي الشخص بالعمل الصالح إلا مشوبا بالغرض الخاص، ولولا هذا الغرض، ما أتاه؛ وأسوأ الدرجات جميعا، **الشرّير؛ إذ** يقدّم الشخص اعتبار أغراضه الخاصة على اعتبار القانون الأخلاقي، قائما بقلب الترتيب الذي ينبغي أن تكون عليه دوافعه إلى العمل، بحيث يجعل صلاح عمله تابعا لوفائه بغرضه.

من هنا، يقرر «كانط» أن الشر، برُتبه الثلاث، قائم في **مخالفة الإرادة الإنسانية للقانون الأخلاقي؛** كما يقرر أن هذه المخالفة، بأي درجة كانت، لا ينجو منها أحد من البشر، وأن السبب في ذلك هو **أن الميل إلى هذه المخالفة جد متجذر في**

---

(1) Emmanuel KANT

(2) Hannah Arendt

الطبيعة البشرية تجذُّر حرية الاختيار فيها، بحيث لا يمكن استئصاله كما لا يمكن أن تُستأصَل هذه الحرية؛ لذلك، كانت حرية الشخص هي وحدها القادرة على أن تجعله يجتنب الشر متى اتجهت إلى اختيار الامتثال للقانون الأخلاقي.

وليس من تفسير **للصفة الكلية** التي ينسبها «كانط» لتجذر هذا الميل في النفس إلى المخالفة إلا وجود **الخطيئة الأصلية**؛ وهو، وإن لم يصرح باستناد تحليله إلى هذه الخطيئة، فقد استثمر في هذا التحليل نصوص التوراة المتعلقة بهذه الخطيئة[1]؛ وعليه، يكون «كانط» قد اعتمد خبرَ التوراة بأن أصل الشر هو «الخطيئة الأصلية»، وأخرجة بصورة عَلمانية، وهي أن **الشر غريزة في الإنسان**؛ فمفهوم «الشر الجذري» عنده يدل على ما يدل عليه مفهوم **«الشر الغريزي»**، فالمفهومان مترادفان؛ وإذا صح هذا، صح معه أن مدلول «الشر الجذري» لا يزيد عن مدلول «مطلق الشر»؛ فقولك: «الشر الجذري» مِثل قولك: «الشر» بمجرده.

أما مفهوم «الشرق المطلق»، وإن كان مصدره، من حيث إنه شر، هو «الغريزة»، فضده الذي هو مفهوم «الخير المطلق»، فمصدره، من حيث هو خير، هو «الفطرة»؛ وكلاهما، أي «الغريزة» و«الفطرة»، مبثوثان في النفس؛ فيلزم أن «الشر المطلق» لا ينتج عن مجرد مخالفة القانون الأخلاقي شأن «الشر الجذري» عند «كانط»، وإنما عن إتلاف «الفطرة» نفسها التي هي منشأ هذا القانون.

1.2. مفهوم الشر المبتذل

أما مفهوم «الشر المبتذل»، فلم تلجأ «أرانْدت» إلى وضعه، إلا بعد أن استخدمت مفهوم «الشر الجذري» لـ«كانط»، لكن صرَفته عن معناه عنده، وجعلته يدل، لا على معنى «الانغراز الأقصى» كما عند «كانط»، وإنما على معنى **«الإيذاء الأقصى»**؛ إذ أن «أرانْدت» اختصت بالبحث في «الحكم الشمولي» (أو قل

(1) انظر كتابه: **الدين في حدود العقل**.

«الحكم الكُلّاني»[1] باعتباره نظام مراقبة مطلقة، وعبرّت، عن آثار هذه المراقبة الشمولية (أو الكُلّانية)، باسم «الشر الجذري»؛ واعتبرت أن الأثر الأساسي لهذا الشر هو أنه يجعل الكائنات البشرية عبارة عن **كائنات زائدة عن الحاجة**[2]، أي **كائنات لا اعتبار لها**، إذ تكون قد جُرِّدت من حقوقها القانونية والأخلاقية كما جُرّدت من حريتها التي بها عفويته وإبداعيته[3]، وأسميهم «**اللامُعتبرَين**».

لكن «الحكم الشمولي» (أو «الكلّاني») ليس له هذا الأثر وحده؛ فإذا كان يصنع، من عامة الشعب، أفرادا **لا اعتبار لهم**، فإنه يصنع، من موظفيه البيروقراطيين، أفرادا **لا افتكار لهم**، بمعنى «كائنات فاقدي القدرة على التفكير»[4]، وأسميهم «**اللامفتكِرين**»؛ هاهنا، احتاجت «أرَندت» إلى وضع مصطلح «**الشر الابتذالي**»، إذ المراد به هو أن الواحد من هؤلاء «البيروقراطيين» لا يصدر ألبتة في أفعاله عن **حكمه أو فكره**، ولا حتى عن دوافع شريرية تخصه، وإنما عن **مجرد كونه موظفا يمتثل للأوامر**، بحيث يأتي بالشر، على فظاعته، **بدوافع غاية في الابتذال** مثل «الترقية في وظيفته» أو «نيل رضى رؤسائه» أو «إثبات قدرته على القيام بعمله على أحسن وجه».

من هنا، يتبين أن هناك تكاملا بين المفهومين: مفهوم «الشر الجذري» ومفهوم «الشر الابتذالي»، إذ الأول يتعلق بعموم المواطنين، جاعلا منهم **كائنات بلا اعتبار**؛ والثاني يتعلق بخصوص الموظفين، جاعلا منهم **كائنات بلا افتكار**.

والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن «أرَندت» ترى أن هذا الشر الأقصى بوجهيه: «اللاعتبار» و«اللافتكار» يقترن أساسا بالوهم الذي يقع فيه الزعيم الشمولي، وهو أنه يملك «القدرة على كل شيء»، إذ بالنسبة إليه كل شيء ممكن؛ والواقع أن «أرَندت» استعارت معنى «**القدرة على كل شيء**» من **التوراة**، إذ أن الإله هو

(1) المقابل الإنجليزي: Totalitarianism

(2) المقابل الإنجليزي: Superfluousness

(3) انظر كتابها: **جذور الشمولية (أو قل جذور الكُلّانية)**.

(4) المقابل الإنجليزي: Thoughtlessness

وحده القادر على كل شيء، واستثمرته في تحليلها العَلماني؛ فنسبت إلى هذا الزعيم أوصافا تخص الإله، ومنها، على الخصوص، وصفان هما: **الربوبية والوحدانية؛ فالزعيم الشمولي** (أو الكُلّاني) **يتربّب، حتى لا أحد يعلو عليه، ويتوحَّد، حتى لا أحد يُشرَك به**؛ ومع أن «أرَندت» ادعت أن الدين التقليدي، مسيحيا كان أو يهوديا، لم ينفعها في شيء، لم يسعها إلا أن تقر باقتباسها منه، إذ تقول في رسالة إلى أستاذها الفيلسوف الألماني «كارل ياسبرس»:

«إذا كان أي فرد من حيث هو فرد قادرا على كل شيء، فلم يعد هناك داعٍ لوجود أناس كثيرين، تماما كما في الدين التوحيدي، فقدرة الإله على كل شيء وحدها هي التي تجعله **الواحد**؛ وهكذا، فإن قدرة الإنسان الفرد على كل شيء هي التي تجعل [غيره من] الناس فاقدي الاعتبار»[1].

أخلص من تحليل «أرَندت» إلى أن «الشر الأقصى» الذي يأتيه الزعيم الشمولي، جذريا كان أو ابتذاليا، إنما هو ناتج عن منازعة الإله في ربوبيته ووحدانيته؛ بينما «الشر المطلق»، كما سيتضح، يوجب أكثر من هذه المنازعة، وهو **إنكار الإنسان مواثقته للإله.**

بعد أن فرغتُ من بيان مفهوم «الشر المتجذر» عند «كانط» ومفهوم «الشر المبتذل» عند «أرانْدت»، أمضي إلى بسط الكلام في مفهوم **«الشر المطلق»** الذي هو مفهوم ائتماني؛ فأقول إن هناك فرقا منهجيا أساسيا بين التوسل بالمفهومين الأولين في تحليل «الشر الأقصى»، وبين التوسُّل في هذا التحليل بمفهوم «الشر المطلق»، إذ يتعلّق هذا الفرق بالموقف المتخذ من الطرفين في قضية أساسية، وهي: أن **«الشر الأقصى لا يمكن أن نجعل منه مفهوما إجرائيا إلا بالبناء على الرؤية الدينية إلى الشر»**.

(1) انظر Richard BERNSTEIN: «Arendt: Radical Evil and the Banality of Exil», p. 207

فالتحليل العَلماني يعترِض على هذه القضية المنهجية، لكن هذا الاعتراض لا ينفع صاحبه؛ فقد سبق أن « كانط » بنى تحليله العَلماني على معنى ديني غير مصرح به هو **الخطيئة الأصلية**، بينما بنت «أرَندت» تحليلها العَلماني على معنى ديني مصرح به، وهو «**القدرة الكلية**»، فضلا عن كونها ما فتئت تُكرر بأنه لم يَعُد من الممكن الاعتماد على المفاهيم الفلسفية والأخلاقية التقليدية في فهم حدث «الشمولية»[1].

وبذلك، يكون تحليل كل واحد من الفيلسوفين تحليلا ذا وجهين، إذ هو **تحليل عَلمانيٌّ، تطلُّعا، وإيمانيٌّ تأثرا**؛ وقد يُنسَب هذا الازدواج إلى الاضطراب في المنهج، لا إلى الاختيار، وحتى إذا كان مختارا، فهو شُبهة تَرِد على هذا التحليل.

2. مفهوم الشر المطلق والإبادة الجذرية

وأما التحليل الائتماني، فإنه يسلمّ بهذه القضية المنهجية، ذلك أن صفة «**الأقصى**» التي يتصف بها «الشر المطلق» لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى معنى «**الكمال**» كما يحدّده «الدين»؛ فهذه الصفة تتحدى التجريد العقلي الضروري لـ«الـمَفهَمة»[2]، بل تتحدى «العقل المجرَّد» بما هو مجرَّد؛ والشاهد على هذا التحدي هو الصفات التي تُسنَد إلى الشر المطلق نحو: «لا يُعقَل»، «لا يُتصوَّر»، «لا يُتوهَّم»، «لا يُفهَم»، «لا يُوصَف» (أو بلا وصف)، «لا يُسمَّى» (أو بلا اسم)، «لا يقال».

فلولا أن هذا الشرّ تجاوزَ ما هو بمقدور «العقل المجرَّد» إدراكَه، ما أُسندت إليه هذه الأوصاف؛ وعلى إفادة هذه الأوصاف العجز عن هذا الإدراك، فإنها تُنبّه إلى أن هذا الشرّ الذي **لا يدركه العقل، بات واقعا مشهودا، بات أمرا نراه بأم العين**؛ ولما كان «العقل المجرد» عاجزا عن إدراك «الشر المطلق»، لزم أن يوجد عقل فوقه يدرك **إمكان هذا الشر وتحقّقه**، كما لزم أن يكون هذا العقل الأعلى عقلا يأخذ بـ«القيم»، ويُسلِّم بأن

(1) انظر R. BERNSTEIN: «Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant», p. 18

(2) بمعنى «صنع مفاهيم».

القيم دائمة الوصل بـ«**المطلقات**» المتمثلة في «الكمالات الإلهية»، هذه الكمالات التي اختص الدين بالتعريف بها.

لذلك، أبني تحليلي لـ«الشر المطلق» على التفريق بين عالمين: أحدهما، **عالم المواثقة** الذي هو **عالم الكمال**؛ والثاني **عالم المعاملة** الذي هو عالم يعرِض له النقصان، حتى يبلغ أقصاه، ويُدرَك أقصاه بفضل الصلة بـ«عالم الكمال»، أي «عالم المواثقة».

وأعتمد في ذلك ميثاقين إلهيين هما: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان»؛ والخاصية المميزة لهذين الميثاقين هما أنهما **ميثاقان كليان** أو قل **عالميان**، حيث إن الخطاب الإلهي في «ميثاق الإشهاد» كان موجَّها إلى الآدميين، **فردا فردا**، وحيث إن العرض الإلهي في «ميثاق الاستئمان» كان موجَّها إلى **الإنسان بما هو إنسان**.

تترتب على هذا أنه ينبغي، في تحليل «الشر المطلق»، الانطلاق من مفهوم «**العالمية**»، بحيث يكون **إيذاء هذا الشر للفلسطيني الواحد بمنزلة إيذائه للعالم كله**.

فإذن يتعين علي أن أبيّن مسائل ثلاث، **إحداها**: كيف أن المرابط الفلسطيني إنسان عالمي؟ **والثانية**: كيف أن إيذاء هذا المرابط إيذاء للعالم كله؟ **والثالثة**: كيف يمكن التصدي فكريا لهذا الإيذاء العالمي؟

1.2 . عالمية الإنسان الفلسطيني

لا أحد، في هذه الساعة، يضاهي «المرابط الفلسطيني» في تحققه بالميثاقية؛ والتحقق بالميثاقية إنما هو تحقُّق بالإنسانية، ما دامت الإنسانية تتحدد بالميثاقية؛ فالمرابط الفلسطيني، بموجب واقِع تصدّيه لـ«الشر المطلق»، يكون قد اختير لمهمتين تشملان الإنسانية جمعاء، إحداهما، «تجديد القيم للإنسانية»؛ والثانية «تحرير الإنسان في العالم».

1.1.2 . **تجديد القيم للإنسانية**؛ اعلمْ أن القيمة الواحدة من القيم لا توجد إلا بوجود **الكمال المطلق** الذي تُؤخذ منه؛ ولما كان للقيمة أصل في الكمال، وجب أن تكون فائدتها، لا متعلقة بالفلسطيني وحده، وإنما متعلقة بكل إنسان، كائنا ما كان مكانه وزمانه؛ لكن يبقى أن مكان المرابط الفلسطيني غير مكان غيره؛ فـ«أرض فلسطين» قد تجمَّعت وتجذّرت فيها «أسباب القداسة»؛ ولا يخفى أن «القداسة» صفة لكل قيمة مأخوذة من **الكمال المطلق**؛ كما أن زمان المرابط الفلسطيني غير زمان غيره؛ فـ«ذاكرة فلسطين» قد اتصلت وتداخلت فيها **الآثار الروحية**؛ ولا يخفى أنه لا أثر روحي بغير قيمة كما أنه لا قيمة بغير كمال.

وإذا وُكِل إلى المرابط الفلسطيني أن يجدد للإنسانية قِيَمها، فذلك لأنه أُعطي **القدرة على التقديس** كما أعطي **القدرة على التأثير الروحي**، حتى كأن وجود المكان المقدَّس والزمان المؤثِّر من وجوده، وإلا فلا أقل من أنه من أجل وجوده؛ ذلك أن «القدرة على التقديس» تجعله **يحب** كل مكان يأوي إليه، حتى ولو كان نفقا في الأرض، والحبّ سرُّ **تقرّبه** إلى ربه؛ **وبفضل هذا الحب الإلهي، يبث التقديس حيثما كان وأنّى كان**؛ كما أن «القدرة على التأثير» تجعله ينسى ذاته، حتى ولو ذُكّر بحقها عليه، ونسيانُه لذاته سرّ **كونه في خدمة** أخيه الإنسان، من غير انتظار عِوَض ولا قضاء غرَض .

وما حصَّل المرابط الفلسطيني هاتين القدرتين: «التقديس» و«التأثير»، إلا لأنه ما انفك يتذكر **الميثاق الأول** الذي أُخذ من أفراد البشرية كلهم يوم «الإشهاد»، والذي كان الأصل في منشأ «الفطرة» في الإنسان؛ فشهود **الربوبية** يملأ قلبه، وشهودُ **الوحدانية** يملأ عينه؛ وهذا الشهود، إبصارا واستبصارا، يلازمه في أدنى الأعمال، فما الظن بما عَظُم منها! حتى كأن أعماله، وهي تصدر عنه تَتْرى، تسبقه إلى تذكّر هذا الميثاق، فتذكّره به!

وعلامة شهوده للوحدانية أن لسانه لا يفتر، وهو يأتي بعمله، عن ترديد: «الله أكبر، وما رميتَ، إذ رميتَ، ولكن الله رمى»! بل باتت أعمال سِواه تُذكّره، بل بات إيذاء عدوّه يذكِّره؛ وعلامة شهوده للربوبية ترديده، وهو يَلقى أذاه: «حسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين»؛ فهذا المرابط، لم يزل، حقّا، يترقّى في مراتب التذكر، حتى تلبَّس بـ«ميثاق الإشهاد» أيما تلبس، وكأنه، في رباطه، ساجد بين يدي ربه يتلقى عنه خطابه: «ألست بربكم؟» ومن كان هذا وصفه، فقد تولاه ربه؛ وما نيله من عدوه، على كثرة أشكال أسلحته ووفرة أمداد أولياءه، إلا من هذه التولية الإلهية.

وهذا التلبس بـ«ميثاق الإشهاد» يجعل فطرة المرابط الفلسطيني لا تختزن القيم الموروثة عن هذا الميثاق فحسب، بل **تتسع لمزيد الاقتباس للقيم من الكمالات الإلهية**، حتى كأنه يواثق ربه حضورا، لا تذكرا، إذ أضحى لا يستحضر القيم بمجردها، وإنما **يستحضرها على الدوام موصولة بهذه الكمالات**؛ وحِفْظُه لهذا الوصل يُـجازَى بإمداد هذه الكمالات الإلهية له، فيُعان على الاستمداد منها كما أُعين يوم «الإشهاد»، مقتبسا قيما جديدة يُودعها فطرته، وإلا فلا أقل من أنه **يحيي** قيما مودعة فيها، مجدّدا صلتها بهذه الكمالات؛ فمن ذا الذي ينكر أن **الصمود العظيم** الذي زانه إنما هو قيمة تولّى هو تجديدها، فبلغت من التأثير درجة أن يُنسَب إليها انتصاره على عدوه! وما ذاك إلا لأنه، بفضل تلبّسه بالميثاق، **وصل صموده بالكمال الصمدي**.

2.1.2. **تحرير الإنسان في العالم**؛ الواقع أن الإنسان لا يشعر بإنسانيته في قيمة من القيم شعوره بها في قيمة «الحرية»، حتى كأن «الإنسانية» و«الحرية» سواء؛ فمن فقَد حرّيته، لا بد وأنه فاقد لإنسانيته ما لم يرابط من أجل تحرُّره؛ والمرابط الفلسطيني، وقد كُتب عليه أن يتصدى لـ«الشر المطلق»، إنما يتصدى لِـما يذهب بإنسانية الإنسان، فيلزم أن يكون متصدّيا لِـما يذهب **بالحرية** في هذا العالم.

وما استحق المرابط الفلسطيني هذه الرتبة التي تُـخوّله تحرير العالم، إلا لأنه ما انفك يتذكر ميثاقا ثانيا أُخذ من الإنسانية جمعاء وهو **ميثاق الاستئمان**؛ إذ تعهّد الإنسان لربه بأن يحمل الأمانة، أي أن تكون إرادته موافقة لإرادة ربه؛ ولم يزل المرابط الفلسطيني يترقى في مراتب تذكُّره لـ«ميثاق الاستئمان»، حتى تلبّس بهذا الميثاق؛ فكان لا بد أن يجعله هذا التلبس يتذكر، على طريقته، **الاختيار الأول** الذي أُكرمت به الكائنات جميعا عند عرض الأمانة عليها؛ فهذا «الاختيار الأول» هو بمنزلة **الحرية الأصلية** التي تمتّع بها الإنسان، ولـمّا يواثق ربه، بعدُ، على حمل الأمانة.

وهكذا، يكون المرابط الفلسطيني، متمسِّكا، في إتيان أعماله وتصرفاته، لا بحرية واحدة، وإنما بحريتين اثنتين هما: **حرية الموافقة الخاصة** التي تقرّبه إلى ربه، **والحرية الأصلية العامة** التي **تؤلف بينه وبين باقي الناس**، وتجعله يحرّرهم وهو يحرر نفسه.

والشاهد على هذا التأليف بينه وبين أخيه الإنسان في كل مكان هو الشعارُ الذي عمّ العالم بأسره، وهو: «الحرية لفلسطين» أو «فلسطين حرة»، حتى إن السلطات المحلية في مختلف البلدان كانت لا تقبل غيره، وهي تظن أنها بهذا المنع تحد من عنفوان التظاهرات، وما درت أنها تُذكيها! إذ أن ظاهر هذا الشعار هو أنه مطالبة بحرية الفلسطيني، لكن باطنه هو أنه مطالبة بحرية كل إنسان في أي بقعة من بقاع العالم، أي أنه مطالبة **بالحرية الأصلية**؛ فقد صار «الشر المطلق» يؤذي هذه الحرية الأولى كما ظل يؤذي «حرية الموافقة»؛ فكل متظاهر، وهو يرفع صوته بهذا الشعار، إنما يطالب بحفظ حريته هو، شعورا بأذى الحرمان من هذه الحرية الذي بات يتهدد الجميع.

وعلى الجملة، فإن عالمية المرابط الفلسطيني تقوم في تولِّيه، من جهة، **تجديدَ القيم**، إحياءً أو إنشاءً، متلبّسا بـ«ميثاق الإشهاد»؛ وتولِّيه، من جهة ثانية، **تحرير الإنسان في العالم على مقتضى الحرية الأصلية**، متلبسا بـ«ميثاق الاستئمان».

2.2. إيذاء الفلسطيني إيذاء للعالم

لقد تجلى «الشر المطلق» فيما يمكن أن أسميه بـ«**الإبادة الجذرية**»، واتخذَت هذه الإبادة صورا ثلاثا هي: «إبادة الفطرة» و«إبادة الأمانة»، و«إبادة المواثقة».

1.2.2. **إبادة الفطرة،** فقد سبق أن «الفطرة» أُودِعت القيم، بوصفها محلا لها؛ والحال أن «الشر المطلق» ينتهك كل قيم الإنسان الفطرية التي عُرفت باسم «الحقوق» و«الحريات»، ويأتي، في حق الفلسطيني، بانتهاكات ثلاثة، أحدها انتهاك القيم التي تحفظ **كرامة الإنسان،** حتى يُسلمه إلى اليأس؛ والثاني انتهاك القيم التي تحفظ **قداسة المكان،** حتى ينزع عنه **حق الوجود** فيه؛ والثالث انتهاك القيم التي تحفظ **أصالة الزمان،** حتى **يمحو ذاكرته.**

وهذا الانتهاك المثلّث للقيم، على فظاعته القصوى، ليس إلا الأثر الخارجي لِـما يخطّط له الشرّير في مشروعه الإبادي الشامل، إذ يهدف إلى إتلاف **مأوى** القيم نفسه، أي «الفطرة»، حتى لا يعود الإنسان قادرا على تمييز الخير من الشر، بل حتى يصير إلى **إنكار القيم نفسها؛** فـ«الشر المطلق» لا يرضى إلا **بتلَف الفطرة.**

من هنا، يتبين واحد من وجوه الفرق في القوة بين «الشر الـمُبتذَل» عند «أرَندت» و«الشر المطلق»؛ إذ «الشر المطلق» **أقوى تأثيرا في القيم** من «الشر المبتذل»؛ وهذا الفرق في قوة التأثير القيمي على رتبتين:

إحداهما، أن «الشر الـمُبتذَل» يهدف إلى محو القيم، بينما «الشر المطلق» يهدف إلى محو الفطرة، والفطرة محل القيم، وإذا فُقد المحلُّ، فُقد الحالُّ.

والرتبة الثانية، أن «الشر الـمُبتذَل» ينقض **العقد الاجتماعي،** محوِّلا الكائنات البشرية إلى كائنات **بلا اعتبار،** في حين «الشر المطلق» ينقض **الميثاق الإشهادي،** محوِّلا الكائنات البشرية إلى كائنات **بلا فطرة؛** وواضح أن «فقْد الفطرة» يلزم منه «فقد الاعتبار»، لكن «فقْدَ الاعتبار» لا يلزم منه «فقْدُ الفطرة».

وعلى هذا، **فإن الشر المطلق من هذا الوجه شرٌّ من الشر الـمُبتذَل،** فـ«الشر المطلق» شر مُبتذَل، لكن «الشر الـمُبتذَل» ليس شرا مطلقا.

2.2.2. **إبادة الأمانة؛** فقد سبق أن «حمل الأمانة يورّث الإنسان حريتين: «الحرية الأصلية» التي هي «حرية الاختيار» (قبل المواثقة)، و«حرية الموافقة للإرادة الإلهية» التي هي «حرية الامتثال» (بعد المواثقة)؛ و«الشر المطلق» يسلب الفلسطيني حرية الموافقة التي بها يفرِّغ ذمته من مسؤوليته أمام ربه، إن هدما أو احتلالا لبيوت العبادة، أو منعا لأداء المراسم والاعتكاف؛ كما يسلبه **الحرية الأصلية** التي يشترك فيها مع جميع الناس، لكي يجعله يفقد الشعور بالمسؤولية بالمرة؛ فـ«الشر المطلق» يسعى إلى القضاء على «الوعي بالمسؤولية» بوجهيها: «المسؤولية عن الامتثال» و«المسؤولية عن الاختيار»، وكلتا المسؤولتين تندرج في «الأمانة»؛ فيلزم أن «الشر المطلق» لا يرضى إلا بـ«محو الأمانة».

من هنا، يتبين وجه آخر من وجوه الفرق في القوة بين «الشر المبتذل» عند «أرَندت» و«الشر المطلق»، إذ «الشر المطلق» **أقوى تأثيرا في المسؤولية** من «الشر المبتذل»؛ وهذا الفرق في قوة التأثير في المسؤولية، هو الآخر، على رتبتين:

إحداهما، أن «الشر المبتذل» يهدف إلى محو المسؤولية، بينما «الشر المطلق» يهدف إلى محو الأمانة، والأمانة أساس المسؤولية، وإذا فُقد الأساس، فُقد المؤسَّس (عليه).

والرتبة الثانية، أن «الشر المبتذل» يحوّل الكائنات البشرية إلى كائنات **بلا افتكار،** في حين أن «الشر المطلق» يحوّل الكائنات البشرية إلى كائنات **بلا ائتمان** (**أي بلا أمانة**)؛ وواضح أن «فقْد الائتمان» يلزم منه «فقدُ الافتكار»، لكن «فقْدَ الافتكار» لا يلزم منه «فقْدُ الائتمان».

وعلى هذا، فإن **«الشر المطلق» من هذا الوجه الثاني شرٌّ من «الشر المبتذل»،** فـ«الشر المطلق» هنا أيضا شر مبتذل، لكن «الشر المبتذل» ليس شرا مطلقا.

3.2.2. **إبادة المواثقة**؛ لقد تقدم أن المواثيق بين الناس يرجع الأصل في وجودها إلى «المواثيق الإلهية»[1]، بحيث تكون هذه المواثيق هي التي تفرَّع عنها **مبدأ المواثقة** الذي يُحدِّد ماهية الإنسان، كما تقدم أن المرابط الفلسطيني تحقق بالمواثيق الإلهية **الكلية** بما يجعله قدوة للعالم، إن حفظا للفطرة أو حملا للأمانة.

والحال أن «الشرّ المطلق»، وإن سعى إلى «إتلاف الفطرة»، فإنه لا يكتفي بهذا الإتلاف، بل يتعداه إلى إتلاف **ذكرى الأصل** الذي نشأت منه، حتى لا يؤدي تذكُّره إلى إحياء الفطرة، وهذا الأصل، كما سبق، هو «ميثاق الإشهاد»؛ كما أن الشر المطلق، وإن سعى إلى محو الأمانة، فإنه لا يكتفي بهذا المحو، بل يتعداه إلى محو **ذكرى الأصل** الذي نشأت منه، حتى لا يؤدي تذكُّره إلى إحياء الأمانة، وهذا الأصل، كما سبق، هو «ميثاق الاستئمان».

ومع كل هذا الإيذاء، فإن «الشر المطلق» لا يكفُّ أذاه عن ضحيته، بل لا يزال يتعقب أدنى سبب للخير فيه، فيجتثه، وأدنى أثر للحق عنده، فيمحوه؛ فحينها، لا عجب أن ينتقل هذا الشر إلى نقضٍ أشد من نقض المواثيق الإلهية التي تلبَّست بها ضحيته، فضلا عن نقض المواثيق البشرية، وهو نقض **مبدإ المواثقة** نفسه، كأن الإنسان لم يواثق ربه أبدا، ولا واثق أخاه الإنسان قط! ولما كانت المواثقة أساس كل معاملة، ظهر أن هدف الشر المطلق هو **إلغاء الإنسان، مواثقةً ومعاملةً**، بل، أدهى من ذلك، هدفه هو إلغاء معنى «الإنسانية»، حتى كأن الإنسانية لم تكن أبدا، ولا كان معناها قط.

مما تقدم، يتبين أن الفرق بين «الشر الأقصى» في صورة «الشر المطلق» وبين «الشر الأقصى» في صورة «الشر المبتذل» عند «أرندت» **كالفرق بين الأصل والفرع**.

(1) وهي على نوعين: «المواثيق الكلية» (مثل «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان») و«المواثيق الخاصة» (كالمواثيق التي تعلقت بالنبيين عليهم السلام).

فـ«الشر المطلق» ينشئ **كائنا بلا ميثاق**؛ وما كان بلا ميثاق، كان، بالضرورة، بلا فطرة، وبلا أمانة؛ بينما «الشر الـمُبتذَل» ينشئ **كائنا بلا اعتبار**؛ والكائن بلا اعتبار نظير الكائن بلا فطرة؛ وبذلك، يكون «الشر الـمُبتذَل» متفرعا على «الشر المطلق»؛كما أنه ينشئ **كائنا بلا افتكار**، والكائن بلا افتكار نظير الكائن بلا أمانة؛ وبذلك، يكون «الشر المبتذل» متفرعا على «الشر المطلق».

2.3. التصدي الفكري للشر المطلق بوصفه أذى عالميا

لـما كان الشر المطلق إيذاء عالميا يصيب القريب والبعيد، عاجلا أو آجلا، **وجب التصدي له عالميا**، بحيث يتعين على كل الجهات والمؤسسات والمنظمات ذات النفوذ في العالم، كائنة ما كانت، أن تنهض بمسؤولياتها في دفعه، كل على قدر الطاقة وبكل وسيلة متاحة؛ ومن هذه الجهات «أهل الفكر»، فكيف يمكن أن يسهم هؤلاء في دفع الشر المطلق؟

معلوم أن عمل رجل الفكر عمل تنظيري؛ والعمل التنظيري يوجب الانطلاق من مسلَّمات محدَّدة قد تكون مشاهدات أو اعتقادات أو تقريرات، ثم البناء عليها في استنتاج قضايا يتم التأليف بينها في نسق متسق ومحكم بوسائل وتقنيات محددة؛ وتكون هذه القضايا المستنتجة عبارة عن **حقائق** ينبغي حفظها أو قواعد ينبغي اتباعها؛ فلنذكر بعض المسلمات والوسائل التي يتعين الأخذ بها في حالة التصدي لـ«الشر المطلق»؛ وأسمّي تصدّي المرابط الفلسطيني لهذا الشر بـ«**التصدي الأكبر**».

1.2.3. مسلّمات التصدي الأكبر

أذكر من هذه المسلمات ثلاثا:

أولاها، **أن حالة التصدي الأكبر حالة نموذجية**؛ معلوم أن نموذج الشيء يسدّ مسد الشيء نفسه؛ ولـمّا كان هذا التصدي الفلسطيني نموذجا للتصدي العالمي،

فقد بات **تصديا عالميا**؛ وهذا يعني أن «العالمية» لا تقوم فقط في اشتراك كل الجهات في العالم، أفرادا وجماعات، في هذا التصدي لـ«الشر المطلق»، بل تقوم، بالأساس، **في اتخاذ هذه الجهات التصديَ الفلسطيني نموذجا لها** في تحديد تصدّياتها الخاصة لـ«الشر المطلق»، فتأتي كل جهة من هذه الجهات في العالم، من المواقف والأعمال ما تقتدي فيه بالتصدي الفلسطيني، مواقف وأعمالا، لأن عالمية «التصدي الأكبر» ثابتة بثبوت نموذجيته.

والثاني، **أن التصدي الأكبر آية وليس مجرد ظاهرة**؛ تُعرَّف «الظاهرة» بكونها عبارة عن شيء طبيعي ملحوظ يقبل أن يكون محل بحث موضوعي؛ فيُظنّ أن «الظاهرة» هي المعطى الأول الذي تتلقاه مدارك الإنسان؛ وليس الأمر كذلك، إذ المعطى الأول الذي تتلقاه هذه المدارك هو حقيقة تتداخل فيها الجوانب الموضوعية والذاتية كما تتداخل فيها الجوانب الواقعية والقيمية، وهي التي تُسمّى بـ«**الآية**»؛ وعلامة «الآية» أن تلقّي الإنسان لها يستثير وجدانه، إن إيجابا أو سلبا؛ وبقدر ما تشتد هذه الاستثارة، يَبْرُز الثراء المعنوي لـ«الآية»؛ ولا تصدّي بلغ مبلغ «التصدي الأكبر» في هذه الاستثارة الوجدانية، **إعجابا وإعظاما**؛ أما «الظاهرة»، فإنما هي نتاج لعملية التجريد العقلي، إذ يجرِّدها العقل من **الآية**.

ج. **أن الزمن الأخلاقي اليوم هو زمن المسلمين**؛ لقد وقع «الشر المطلق» في **زمن أخلاقي** مخصوص، وهو **زمن المسلمين**؛ وقد سبق القول بأنّ لكل دين زمنَه الأخلاقي الذي يمتد من ظهور هذا الدين إلى غاية مجيء الدين اللاحق، بحيث يكون المتدينون به هم الذين يتعين عليهم، بالأساس، تحمّل مسؤولية التصدي لهذا الشر؛ وعلى هذا، فلما كان الزمن الأخلاقي الراهن هو زمن الإسلام، بحكم خاتمية هذا الدين، فقد وقعت مسؤولية التصدي، **بالأصالة**، على المسلمين، وبالتبَع، على غيرهم من الأمم الأخرى.

2.2.3. وسائل التصدي الأكبر

أذكر من هذه الوسائل الفكرية ثلاثا:

أ. إخراج الفكر من حالة الجولان في الآفاق إلى حالة الرباط في الثغور؛ لقد اقترن «الفكر»، في الأذهان، بمعنى «جولان القوة الفكرية»؛ و«الجولان» يُشعر بأن الفكر يسرح في مجالاته من غير حدود، ولا حتى قيود؛ وواقع «الشر المطلق» يوجب أن يترك أهل الفكر «الجوْل» أو «السرْح» الذي لا يقيّد «الفكر» بشيء (الفكر الجوّال)، وأن يرابطوا، بكلية عقولهم، في مجالات فكرية مخصوصة، كل بحسب إمكاناته في البحث والتحليل والتنظير؛ وبيان ذلك من وجوه:

أحدها، أن «الشر المطلق» نسَفَ كل الحدود، ظاهرا وباطنا، حسّا ومعنى، فيتوجب إعادة إقامتها، لأن **الحدود عبارة عن معايير التمييز بين الخير والشر وبين الحق والباطل**، ولا إمكان لإقامتها بغير المرابطة فيها، حتى لا ينفذ الشر منها.

والوجه الثاني، أن «الشر المطلق» بلغ من التكثُّر والتقلب ما لا تنفع معه ملاحقته في كل أشكال تكثُّره وتلوّنه؛ لذلك، يتعين ملازمة **أحداث فاصلة وقضايا مصيرية** يواجَه فيها بكل قوة؛ وهذه الأحداث والقضايا تنزل منزلة مواقع أو ثغور يُتوقع نفوذ أذاه منها؛ والمرابطة فيها من شأنها أن تُحدِث، في سياج هذا الشر، ثغرات تهز كيانه وتَحدّ من توسّعه وتلوُّنه.

والوجه الثالث، أن «الشر المطلق» لا تفيد في دفعه إلا **أسباب العمل**؛ و«الفكر»، بخلاف «النظر»، الأصل فيه **الاتصال بالعمل، إذ وجهته عملية**؛ ولا تبرُز هذه الحقيقة العملية الأصلية للفكر بروزها في اتخاذه **ثغورا** فكرية يرابط فيها؛ إذ المرابطة توجب غاية الالتزام، ولا التزام بغير عمل؛ وهكذا، **فالفكر**، أصلا، **يُـمكنه أن يرابط في كل الثغور**، حتى ولو تلك التي **يخفى جانبها العملي**، إذ مرابطته تجعل هذا الجانب العملي الخفي ينكشف للعيان، حتى كأن ميزة الفكر هو أن يتعقب **مكنونات العمل** في كل ثغر يرابط فيه، مع العلم بأن «الشر المطلق»

ينفذ إلى الأشياء الخفية، كالفطرة والوجدان والملكات، نفوذه في الأشياء الظاهرة كالمآثر والمساجد والممتلكات.

ب. **الخروج من التفكير إلى التفكر**؛ إن «الشر المطلق» **آية سُوء عظمى** كما أن «التصدّي الأكبر» **آية حُسن عظمى**؛ وهذه **الصبغة الآياتية** توجب فكرا يأخذ بخصوصيتها المعنوية، وإلا ضاعت فائدة الدعاوى والمسائل المقرَّرة بصدد هذا الشر وهذا التصدي؛ لذلك، تعيَّن الخروج من نمط النظر الذي اشتهر باسم «**التفكير**»، إذ ينحصر في تفحُّص الظواهر، مجرِّدا لها من الآيات، ولا يبالي بما ينطوي، في هذه الآيات، من القيم والمعاني؛ أما نمط الفكر الذي ينبغي الدخول فيه، فهو الذي يَردّ «الظواهر» إلى أصولها في «الآيات»، وأسميه بـ«**التفكر**»، وبيان ذلك من وجهين:

أحدها، أن «التفكر» في «الآيات» يفتح على **آفاق معرفية وأبعاد ووجدانية** لا يفتح عليها «التفكير» في «الظواهر»، فضلا عن استيعابه للمعرفة الخاصة بالظواهر؛ وليس هذا فحسب، بل إنه يوجّه هذه المعرفة الموضوعية بحسب معايير يضِيق عنها «التفكير»؛ فـ«التفكر» يتضمن المعرفة الحاصلة بـ«التفكير»، ثم يزيد عليها بالتسديد الذي يُلزمها به.

والوجه الثاني؛ أن «التصدي الأكبر» يتجلى **بأفعال وأحوال خاصة** لا يمكن أبدا إقصاؤها من التحليل والاستنتاج، وإلا دخل عليهما الفساد من حيث لا يخطر على بال؛ فمثلا، «تحمُّل الأذى» و«التهيؤ للاستشهاد» و«تلاوة القرآن» و«التكبير» و«التهليل» و«التحميد» وغيرها كثير لا يمكن إسقاطها من الحساب، ولا من الاعتبار؛ فهذه الأفعال والأحوال هي، بالذات، السر في حصول «المدافعة» و«المصامَدة» و«المصابرة» بأشكال ووجوه لا تضاهى لدى المرابطين الفلسطينيين، وذلك لأنها تورّث **أسبابا روحية** لا تحصُل الإنسان بغير طريقها؛ وهذه الأسباب الروحية لا يعقلها «التفكير» ولا يطيقها، ولا يفيده مطلقا أن يتجاهلها أو ينكرها؛ لذلك، لا مناص من الاستغناء عنه بـ«التفكر»، وإلا بُخِس «التصدي الأكبر» حقَّه، فضلا عن الإعراض عن الحقيقة.

ج. **تحصيل جهاز جديد من المفاهيم، إبداعا وتوظيفا**؛ الثابت أن الفكر لا يتجدَّد أو يتَّسع إلا بمزيد الإبداع للمفاهيم الجديدة، وإلا فلا أقل من إسناد دلالات جديدة للمفاهيم السابقة؛ وإعمال الفكر في التصدي الأكبر يوجب الإبداع المفهومي من جهتين:

إحداهما، أن التأمل في هذا التصدي يَقفنا على معان جديدة، ويدعونا إلى تصوُّرات غير مسبوقة كتلك المعاني والتصورات التي تتعلق بالخلوة في النفق أو بالحياة اليومية تحت القصف أو بعلاقات المرابطين بأهاليهم.

والثانية، أن «التفكر» طريق جديد في الفكر أوجبه انكشاف حدود «التفكير»؛ فلا يغني «المتفكر» أن يقتبس مفاهيمه من الرصيد المفاهيمي الهائل لـ«التفكير»، حتى ولو عمد إلى صرفها، جزئيا أو كليا، عن معانيها الأصلية، نظرا لأن ذلك يبقيه على التبعية لـ«التفكير» كما يفقده القدرة على إثارة الاهتمام به والتطلع إلى تحصيله؛ لذلك، لا بد من أن يُبدع المتفكر من عنده مفاهيم جديدة تحمل تصورُّاتٍ دقيقة للحقائق الحية التي تخص «التصدي الأكبر»، وكذا دلالاتٍ عميقة للآفاق الآياتية التي يفتحها، بحيث يجد فيها من يتلقاها توسيعا لدائرة فهمه ومجال معرفته، بل توسيعا لنطاق عقله.

وهكذا، تكون هذه المفاهيم المبدِعة بمنزلة الجهاز التصوري الذي يُـميّز «التفكر»، بحيث يُلجأ إليه عند الشعور بنفاد «التفكير» أو عند تبيّن قصوره؛ ومثال ذلك الجهاز المفاهيمي الائتماني الذي لا يزال في طور الاكتمال، إذ يتضمن مفاهيم لم يسبق إليها مثل «الزمن الأخلاقي» و«التسديد» و«التفطير» و«التفكر الأول» و«التعهد الأول».

د. **تجديد القيم والمعاني الفطرية، إحياء وتوليدا**؛ الثابت أنه لا شيء من أعمال «التصدي الأكبر»، ولا من أحواله، يخلو من القيم الأخلاقية التي توجّهها أو من المعاني الروحية التي ترتقي بها، حتى كأن هذه الأعمال والأحوال لا تصدُر

عن المرابطين الفلسطينيين بمحض إراداتهم وقدراتهم ومهاراتهم، وإنما بفضل إمدادات وهدايات لا تُرى للعيان، ولكن يستيقنها الوجدان؛ فهذه الأعمال والأحوال أشبه بالمعجزات منها بالبطولات.

فيتعين على المتفكر أن يقف على هذه القيم والمعاني المتميزة، متتبعا مظاهرها وآثارها، بل، أهم من ذلك، عليه أن يردّها إلى مصادرها في الكمالات الإلهية، انطلاقا من «الأسماء الحسنى»؛ إذ أن هذا الردّ يجعله يُجدّد الصلة بهذه الكمالات، بل يجعله يوثّق هذه الصلة؛ وفي توثيق هذه الصلة، تتكشف له وجوه جديدة في القيم والمعاني التي وقف عليها، بل تنفتح له إمكانات أخرى في اشتقاق مزيد من القيم والمعاني من هذه الكمالات، حتى تجتمع له حصيلة من القيم والمعاني الفطرية تُـميّز هذا التصدي العجيب عن غيره من صور التصدي للتحديات الوجودية.

هـ. بث المفاهيم التفكرية والقيم الفطرية في العالم؛ لا يقف دور المتفكر عند حد اختراع المفاهيم الإجرائية ولا اكتشاف القيم الفطرية، وإنما عليه أن يبثها في الناس على أوسع نطاق ممكن، وذلك لأسباب عدة:

أولها، أن العالم، ولو أنه لا يزال مستغرِقا في نمط «التفكير» المعهود، فإنه أخذ، بسبب ما أدَّى إليه هذا النمط الفكري من تسيّب تقني وتَـمَيُّعٍ قيمي، يتطلع إلى نمط جديد من الفكر يدفع عنه هذا التسيب والتميّع، بحيث يكون أكثر استعدادا لتقبل مفاهيم وقيم «التفكر».

والثاني، أن «العالم» كلَّه بات يحيا حالة أشبه بحالة «غزة»، فتكون حاجته إلى «التفكر» لا تقل عن حاجتها إليه؛ إذ أضحى «الشر المطلق» يحاصِر العالم، هو الآخر، بل يعتقله كما اعتُقلت «غزة»، حتى عُطِّلت الإرادات في زعماته، قريبها وبعيدها، فلم تَعُد تثيرها مفاسده الوحشية، بل جُمِّدت العقول في مثقفيه، علمائه ومفكريه، فلم تَعُد تستفزها إبادته الجذرية.

والثالث، أن «المتفكر» المسلم مطالَب قبل غيره بأن يبادر بالتعريف بما عنده من وسائل الفكر في «التصدي الأكبر»، وذلك لاعتبارين:

أحدهما، أن هذا التصدي وقع في جزء من أمته، أرضا وشعبا، فلا أقرب منه إلى هذا التصدي، عقلا ووجدانا، وهذا القرب يوجب عليه عدم كتمان ما عَلِم.

والثاني، أن قانون الزمن الأخلاقي يقضي بأن تكون مسؤولية المتفكر المسلم في هذا الشأن سابقة على مسؤولية غير المسلم، لأن «الشر المطلق» وقع في زمنه الأخلاقي، ولم يقع في سواه، فضلا عن واجبه في الإسهام في تخليق العالم إلى جانب غير المسلم؛ وتخليقُ العالم على مقتضى الزمن الأخلاقي بات قائما في إنقاذ العالم مما يترصده من مفاسد «الشر المطلق».

ومجمل القول في هذا الفصل أن مفهوم «الشر المطلق» أقوى من مفهوم «الشر المتجذر» عند «كانط» ومفهوم «الشر المبتذل» عند «أرَندت»، إذ ينزلان منه منزلة الفرع من الأصل، بحيث يمكن استنباطهما منه، إذ أن «الشر المتجذر» يقوم على مخالفة «القانون الأخلاقي»، و«الشر المبتذل» يقوم على مصادرة «مبدأ التفكير»، بينما «الشر المطلق» يقوم على نقض «مبدإ المواثقة الإلهية»، ولا شرَّ من هذا النقض.

وتتجلى شرِّيته القصوى في **إبادته الجذرية** التي اتخذت صورا ثلاثا، وهي: «إبادة الفطرة» و«إبادة الأمانة» و«إبادة المواثقة»؛ وقد تولى المرابط الفلسطيني التصدي له بكل قوة، مجددا القيم ومحررا الإنسان في العالم.

ويتطلب هذا التصدي الأكبر فكرا متميزا يكون على قدره، له مسلّماته ووسائله الخاصة؛ أما **مسلماته**، فهو أن التصدي الأكبر عبارة عن آية خير عظمى، وأنه نموذج لغيره من أشكال التصدي، وأنه واقع في الزمن الأخلاقي الإسلامي؛ أما **وسائله**، فتتمثل في اتخاذ الثغور الفكرية، واتخاذ نمط التفكُّر بديلا من نمط التفكير، وإنشاء جهاز من المفاهيم التفكرية، وإحياء المعاني والقيم الفطرية، ونشر هذه المفاهيم التفكرية والقيم الفطرية على نطاق العالم.

الفصل الثالث

الشر المطلق وآفة ما بعد الصدق

يعاني العالم السياسي اليوم أزمة غير مسبوقة، ولا محدودة، بادر بعض عقلائه بتسميتها باسم «**ما بعد الحقيقة**»[1]، واعتبروها شرا مستطيرا يَفتن العقول، وأنها تُؤذن بدخول العالم عهدا مُظلما سمَّوه باسم «**عهد ما بعد الحقيقة**»؛ غير أن من يتفكر في هذه الأزمة مليّا، يتبين أن شأنها أدهى وأمَرّ، إذ شرُّها لا ينتشر في أرجاء العالم فحسب، بل يأتي على مبدإ **الاجتماع الإنساني** من قواعده، كما يتبين أن العهد الجديد الذي يَدخُله المجتمع الإنساني أجدرُ بأن يُسمّى «**عهد ما بعد الصدق**» منه بتسميته بـ«عهد ما بعد الحقيقة».

وغرضي هنا أن أبيّن مدى الأذى الذي يوقعه هذا الشر العظيم بـ«الإنسانية» من الناحيتين: المعرفية والأخلاقية، فأجتهد في الإجابة عن سؤالين مركَّبين اثنين، أحدهما، ما هو التصور السياسي المتداول **لآفة ما بعد الحقيقة**؟ وما حدود هذا التصور؟ وأسمي هذا التصور بـ«**التصور المعرفي**»؛ والسؤال الثاني: ما هو التصور السياسي الأخلاقي **لآفة ما بعد الصدق**؟ وما هي المضارّ التي تنشأ عن هذه الآفة؟ وأسمِّي هذا التصور الثاني بـ«**التصور الائتماني**».

وحيث إنه ليس «ما بعد الحقيقة» **إلا الوهم**[2]، فقد ارتأيت أن أُطلِق على الواحد من «دعاة ما بعد الحقيقة» من السياسيين اسم «**السياسي التوهُّمي**» أو

(1) المقابل الإنجليزي: Post-Truth، والمقابل الفرنسي: post-vérité

(2) معلوم أن «الوهم» من أضداد الحقيقة.

«**السياسي المتوهِّم**»[1]، اجتنابا للتكرر وتذكيرا بالضد - أي «التوهم» - أثناء تحليل هذه الظاهرة، وذلك في مقابل «**السياسي التحقُّقي**» أو «**السياسي المتحقق**»، أي السياسي الذي يسلِّم بـالحقيقة.

1. التصور المعرفي لآفة ما بعد الحقيقة

لقد تضاعف تداول اللفظ المركب: «ما بعد الحقيقة» في سنة 2016 عشرين مرة[2]، مقارنةً بالسَّنة التي سبقتها، وهي، كما هو معلوم، السَّنة التي شهدت فوز «ترامب» بالانتخابات الأمريكية وخروج «إنجلترا» من الاتحاد الأوروبي؛ وقد جَعلتْ «قواميسُ أكسفورد» من هذا اللفظ كلمةَ السَّنة، ووضعَت له، باعتباره مصطلحا جديدا، التعريف كالتالي:

«تتعلق **ما بعد الحقيقة** بظروف تكون فيها الوقائع الموضوعية أقلَّ تأثيرًا، في تشكيل الرأي العام، من الاعتبارات العاطفية والاعتقادات الشخصية»[3].

وبناء على هذا التحديد المجمَل، توالت المقالات والأبحاث من مختلف الجهات، تفصيلا له أو تعميقا أو تصويبا أو تقييما أو توجيها، متطرقةً إلى مظاهر «ما بعد الحقيقة» ووظائفها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها وطرق التعامل معها، بل مقترحةً كيفيات التصدي لها.

غير أن هذا التحديد لـ«ما بعد الحقيقة» وما تلاه من دراسات كاشفة لمختلف جوانبه يجعلني لا أقف بوجود هذه الظاهرة عند التاريخ الذي ترجَّح لدى غالب

---

(1) قد نشتق هذا الاسم من التركيب: «ما بعد الحقيقة»، فنقول: «السَّا بعد حقيقي».

(2) يُنسب إلى الكاتب المسرحي الأمريكي ذي الأصل الصربي «ستيف تيزيش» Steve TESICH نحتُ مصطلح «Post-truth» في مسرحيته: حكومة الأكاذيب، وذلك في سنة 1992.

(3) الأصل الإنجليزي:

«Post-truth as relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief».

الدارسين، وهو 2016، وانما أصعد به إلى ما قبل هذه السنة، فأُحدّده، مع إقامة الأدلة على ذلك، بالتاريخ الذي أنشيء فيه الكيان الصهيوني، وهو سنة 1948.

فلم يَسبق أن تعدَّت «هيئة الأمم المتحدة» على حدود «الحقيقة» تعدّيَها عليها يوم أن أعلنت عن قيام دولة إسرائيل في 14 مايو 1948؛ وليس، في التعدي على «الحقيقة»، أعظم ولا أضلُّ من هذا الإعلان، إذ تواطأت عليه دول العالم، إقرارا وإنفاذا، ولا جدوى حينها من وجود معارَضة عربية؛ ولا تزال تتناسل من هذا التعدي الأعظم على الحقيقة تعديات أخرى إلى حد الساعة.

ولم يكتف هذا الكيان بأن يكون اختراعه فاتحة عهد «ما بعد الحقيقة»، بل إنه لا يزال يتوسَّل، في تثبيت هذا العهد الجديد في العالم، بكل الطرق المتاحة، حتى يصير **شرعا جديدا** متبَّعا في التعامل بين الأمم؛ وهكذا، فبعد أن تجلت هذه الظاهرة، في الانتخابات الأمريكية لعام 2016، بأبشع صورها، هبَّ رجال هذا الكيان إلى استنساخ أساليبها وأضاليلها، وأخذوا يروجّون لها حيثما وُجدوا؛ فأضحى هذا الكيان لا يدانيه سواه، عملا بـ«ما بعد الحقيقة»؛ إذ جمع، إلى أصالته فيها، رِفادةَ غيره له، متحوّلا بالتدريج إلى أن يكون القدوة، بل أن يكون الحجة فيها.

لذلك، سوف تكون أمثلتي على «ما بعد الحقيقة» مأخوذة من تبعات هذا التعدي الدولي على «الحقيقة»، ولو أني أقصُرها، بموجب كون الفيلسوف ابنَ ساعته، على مظاهر الاعتداء على الحقيقة في قطاع «غزة»، هذه المظاهر التي تعرفون منها الشيء الكثير، إلا أن المقتضي المنهجي لتحليلنا الائتماني يدعونا إلى التذكير بها.

1.1. عناصر آفة ما بعد الحقيقة

وأبدأ هذا التحليل باستخراج بعض العناصر التي تكشف عن جوانب الضرر المتضمَّنة في ظاهرة «ما بعد الحقيقة»؛ وهذه العناصر الضارَّة خمسة هي: «إطلاق العنان للكذب»، و«استبدال العواطف والأهواء مكان الوقائع»، و«إنكار المعرفة الموضوعية

والخبرة العلمية»، و«استغلال الشبكة العنكبوتية وشبكات التواصل الاجتماعي»، وأخيرا «استهداف التأثير في الرأي العام، تحكُّما في المواطنين وتلاعبا باختياراتهم».

.1.1.1. **إطلاق العنان للكذب**؛ معلوم أن حدَّ «الكذب» هو أن يُخبر الشخص عن الشيء بما يعلم أنه باطل، **قاصدا تضليل** المتلقي لخبره؛ والمراد بـ«**إطلاق العنان**» للكذب هو **أن يأتي الشخص بالكذب، على رؤوس الملإ، من غير أن يتعرض لأي مؤاخذة، ولا استغراب**؛ ولا يزال كذلك، حتى يضاهي التسليمُ بهذا الكذب التسليمَ بـ«الصدق»، بل حتى تنقلب المعايرة بين الصدق والكذب، فيُصدَّق الكذب ويُكذَّب الصدق، ويُنسب إلى الصادق التضليلُ نسبتَه إلى الكاذب؛ فبهذا الإطلاق لعنان الكذب، تنمحي الفروق بين الكذب والصدق، فلا يُعرَف الباطل من الحقّ، حتى كأنه لا حقَّ أصلا، ولا يُـميَّز الهوى من العقل، حتى كأنه لا عقل أصلا.

وأوضح مثال على هذا الكذب المنسوب إلى «ما بعد الحقيقة» هو، كما سبق ذكره، «الكذبة العظمى» التي اختلقها قرار «هيئة الأمم المتحدة»، حاملا دول العالم على تصديقها.

2.1.1. **استبدال العواطف والأهواء مكان الوقائع**؛ لا يكتفي «السياسي المتوهّم» بإنكار الوقائع التي ثبت وجودها، بل إنه يختلق من عنده، بحسب هواه، وقائع لم تكن موجودة قط، ويقيمها مقام الوقائع الموجودة باعتبارها بديلا منها، مضفيا عليها وصف الحق الذي نفاه عن هذه الوقائع الأخيرة؛ وأدل مثال على ذلك أُورِدُه على لسان المؤرخ الإسرائيلي والأستاذ بقسم التاريخ في الجامعة العبرية بالقدس «يوفال نوح هراري»، إذ كتب يقول:

«في مطلع القرن العشرين، كان هناك **شعار صهيوني** شائع يتحدث عن عودة **شعب بلا أرض [أي اليهود] إلى أرض بلا شعب [أي فلسطين]**؛ وتـم تجاهل

وجود السكان العرب المحليين بكل بساطة؛ وفي عام 1969، خرجت رئيسة الوزراء الإسرائيلية «غولدا مائير» بمقولتها الشهيرة: «لا وجود لشعب فلسطيني، ولم يكن موجودًا قط»؛ ولا تزال هذه الآراء شائعة جدًا في إسرائيل حتى اليوم، رغم عقود من الصراعات المسلَّحة ضد كيان غير موجود؛ وعلى سبيل المثال، ففي فبراير 2016، ألقت النائبة «عَنات بِيركو» خطابًا في البرلمان الإسرائيلي شككت فيه في حقيقة وتاريخ الشعب الفلسطيني. وكان دليلها أنّ حرف «P» غير موجود أصلًا في اللغة العربية، فكيف يُعقل أن يكون هناك شعب بّلسطيني[1]؟ (في العربية، حرف الفاء يقابل حرف «P»، والاسم العربي لـ«Palestine» هو فلسطين)»[2].

واضح أن الشعار الصهيوني يُكذِّب الواقع المثبَت، وهو «أن هناك شعبا على أرضه منذ ثلاث ألف سنة»، ويُصدِّق واقعا مختلَقا، وهو «أن هناك أرضا بلا شعب»، فيجعله بديلا من الواقع المثبَت؛ كما هو واضح أن مقولة «غولدا مايير» تنفي الواقع المتحقِّق الذي هو «الوجود الدائم للشعب الفلسطيني»، وتستبدل مكانه الواقع المتوهَّم الذي هو «الوجود الدائم للشعب اليهودي»؛ أما النائبة «بِيركو»، فقد نطقت بما نطقت به في السنة ذاتها التي أرَّخ بها الدارسون ظاهرة «ما بعد الحقيقة» (أي 2016)، منكرةً، لا الوجود الفلسطيني فحسب، بل **الماهية الفلسطينية** نفسها، بحيث استبدلت بالواقعة الثابتة: «فلسطين اسم لأرض يملكها شعب عربي»، الواقعة الكاذبة: «بّلسطين اسم لإسرائيل».

3.1.1. **إنكار المعرفة الموضوعية والخبرة العلمية**؛ لا يبالي «السياسيون المتوهّمون» بالتقارير الميدانية بصدد الأحداث التي تشغل الرأي العام، ولا بالنتائج التي تتوصل إليها أبحاث العلماء، ولا بالشهادات التخصصية

(1) أستعمل، بدل الفاء، الباء المشددة لأداء حرف P، كما قصَدَت ذلك النائبة الإسرائيلية.

(2) 'Humans are a Post-Truth Species', **The Observer**, August 5, 2018, https://www.theguardian.com/culture/2018/aug/05/yuval-noah-harari-extract-fake-news-sapiens-homo-deus.

للخبراء، بل يشكّكون في مصداقية مَن يُحتَمَل أن يأتي بالمعلومة أو المعرفة، بل لا يُخفون نقمتهم على النخب المثقفة في أي مجال، كائنا ما كان، فيقدحون في النخب السياسية القائمة بشتى العلل نحو تعاطي الكذب أو الوقوع في الشُّبَه أو الاتهام بالفساد، كما يشنّعون على النخب الإعلامية بحجة ارتباطاتهم بغيرهم من النخب مثل النخب السياسية والاقتصادية والقانونية؛ أما رجال التربية والتعليم، فحظهم من هذا الطعن، أحيانا، أعجب؛ إذ يصفونهم بنقيض ما يحدد مهمتهم وسلوكهم؛ فهم، عندهم، غير قادرين على اتباع طريق العقل، ولا على الوصول إلى الحقيقة، فينسبون إليهم نشر الدعاوى الباطلة والأفكار السخيفة والنظريات الخطيرة.

ومثال ذلك أن يرفع حكام إسرائيل تهمة «معاداة السامية» في وجه كل من يعارض سياساتهم في فلسطين، ناهيك عما كالوه من تُـهم لجنوب إفريقيا وللمحكمة الجنائية الدولية، بل لكل من يبدي مساندته للانتصاف لأصحاب الحق؛ وأشنع من ذلك أنهم ألصقوا تهمة «دعم الإرهاب» بمؤسسات الأمم المتحدة نفسها، وعلى رأسها وكالة إغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين، «الأونورا»، محرّضين، بل حاملين الدول المساهِمة فيها على قطع المساعدات عنها؛ فدأبُ هؤلاء الحكام أن يركبوا، في كل محفل أو ملتقى دولي، على هاتين التهمتين: **معاداة السامية ومساندة الإرهاب**، تحصيلا لمزيد التأييد لاعتداءاتهم الصارخة على الحقيقة في أرض فلسطين.

4.1.1. استغلال الشبكة العنكبوتية وشبكات التواصل الاجتماعي؛

لقد استغل «السياسيون المتوهِّمون»، وقد وضعوا أيديهم على عدد من المراكز والمؤسسات الإعلامية، هائلَ التقدم الذي حصل في مجال «تكنولوجيا المعلومات والاتصالات» للقيام بقلب توجهات هذا التقدم المعلوماتي إلى نقيضها وصرف

هذا التقدم عن أهدافه؛ فقد أريد به، أصلا، أن تَظهر الحقائق للعيان، وأن يَعمَّ الاتصال والتواصل العالم كله؛ فإذا بهؤلاء السياسيين يجعلون من منجزات هذه التكنولوجيا وسائل لطمس الحقائق وإخفائها عن الأنظار وللتفريق بين روّاد المواقع الإلكترونية ومنصات الشبكة بواسطة ما بات يُعرف باسم «غُرف الصدى»[1] و«الفقاعات المعرفية»[2]، بحيث لم يَعد الرواد يتصلون إلا بمن يشاطرونهم اعتقاداتهم واختياراتهم، ولا يطّلعون إلا على ما يوافق آراءهم وأهواءهم.

وهكذا، فإن ركنيين من أركان السياسة، وهما: «الرأي المخالف» و«الحوار المتواصل» كادا، في حضن السياسة التوهُّمية، أن يصيرا في حكم المعدوم، وإلا فلا أقل في حكم غير المرغوب فيه؛ وحينها، لا نستغرب أن نرى بنيان «النظام الديمقراطي» الذي يتأسس على هذين الركنين يأخذ في الاهتزاز من الداخل.

وحسبنا شاهدا على هذا الاستخدام التكنولوجي في حجب الحقيقة عن الجمهور وعزل الأصوات المخالفة ذلكم **الفصل العنصري الرقمي** الذي يمارسه الاحتلال الإسرائيلي، متوسّلا بخدمات شركات التكنولوجيا الرقمية العالمية؛ إذ تقوم هذه الشركات بفرض قيود على المعطيات المؤيِّدة للفلسطينيين، أخبارا وصورا، إلى حد حجبها بالمرة، وحذف المواقع التي تنشرها بلا موجب قانوني.

5.1.1. تقصُّد التأثير في الرأي العام، تحكُّما في المواطنين وتلاعبا[3] باختياراتهم؛ فبعد أن كانت وسائط التواصل الاجتماعي، في طورها الأول، عاملا إيجابيا يجعل المواطنين أكثر وعيا بأوضاعهم الاجتماعية والسياسية، وتطلُّعا

(1) المقابل الإنجليزي: Echo chambers

(2) المقابل الإنجليزي: Epistemic bubbles؛ لمزيد التفاصيل عن هذه البنيات التواصلية المغلقة، انظر C. Thi Nguyen: «Echo Chambers and Epistemic Bubbles»; Episteme (2018).

(3) المقابل الأجنبي: Manipulation

إلى تحسينها، أضحت، في طورها الثاني، مع «ما بعد الحقيقة»، عاملا دعائيا سلبيا تجعل المواطنين يُنفّذون توجّهات، بل مخططاتِ جهاتٍ خارجية أو داخلية تحترف الكذب والتكذيب وتزييف الأخبار والمعلومات، فباتت هذه الجهات تتحكم في مسار الحياة الاجتماعية، برامجَ ومشاريعَ، وكذا في مسار الحياة السياسية، انتخابات وقرارات؛ كل ذلك يحدث في الكيانات المتقدمة قبل غيرها، حتى أوشك النظام الديمقراطي الذي ظلت تتفاخر به يتحول إلى **نظام طغياني**.

والكيان الصهيوني واحد من هذه الكيانات المشرِفة على أُفق حكم الطاغية؛ فقد ظل أربابُه يُغرقون الإعلام، تحريرا أو تصويرا، تصريحا أو تلميحا، تسريبا أو تهريبا، يُغرقونه بموصول الأكاذيب والأغاليط في حق الفلسطينيين[1]؛ وقد تناقلت وسائط التواصل هذه الأراجيف التي تبُثُّ الرعب وتُفشي الحقد، حاملةً جمهورَ الإسرائيليين على الكف عن المنازعة والاكتفاء بتسليم إراداتهم لهؤلاء الأرباب الكذَبة، تنفيذا لمخطَّط يرمي إلى استفراد زعيمهم بالحكم.

1.2. حدود التصور المعرفي لآفة ما بعد الحقيقة؛ لئن كان مفهوم «ما بعد الحقيقة» يتميز عن غيره من المفاهيم الدالة عن الخروج عن «الحقيقة» نحو «الكذب» و«الخطل» و«الدجل» و«اللغو»، فإنه، مع ذلك، لا يفي بالدلالة على مدى **الأذى الأخلاقي** الذي يُـحدثه هذا النوع من التعدي على «الحقيقة»؛ وإيضاح ذلك من الجوانب الآتية:

1.2.1. أن ما بعد الحقيقة عبارة عن علاقة؛ فقد غلب استعمال الباحثين لهذا المفهوم المركّب بوجه يُشعر بأن «ما بعد الحقيقة» شيء موجود وجود «الحقيقة»، غير أنه مضادّ لها؛ وهذا لا يصحُّ، وبيان ذلك أن لفظ «الحقيقة» قد يُحمَل على مستويين دلالين:

---

(1) مثل حرق الأطفال واغتصاب النساء وإفشال التفاوض.

أحدهما، **مستوى الحق**؛ فإذا قيل: «ما بعد الحقيقة»، فالمراد: «ما بعد الحق»؛ و«الحق»، بهذا المعنى، لا يُـجمَع؛ وما لا يُـجمَع لا يَتعدد، كما أن «الحق» لا يتبدَّل؛ وما لا يتبدّل، لا يُتعدَّى؛ وما لا يُتعدّى، فلا شيء بعده بالضرورة؛ فيلزم أن الأصل في قولنا: «ما بعد الحقيقة» ليس التعدي على الحقيقة، وإنما التعدي على **العلاقة** التي تصل الإنسان بالحقيقة، بحيث يكون القول: «ما بعد الحقيقة» مرادفا لقولنا: «**ما بعد العلاقة بالحقيقة**» (بمعنى «ما بعد العلاقة بالحق»)؛ ولما كان الإنسان مخيّرًا بين أن **يستمسك** بالحقيقة أو **يستنكف** عنها، فقد اتخذت هذه العلاقة إحدى الصورتين: إما «الاستمساك» أو «الاستنكاف»؛ **والاستنكاف عن الحقيقة**، في هذا المستوى الدلالي الأول، هو المعنى الذي يكون مستفادا من مصطلح «ما بعد الحقيقة»، بحيث يكون القول: «ما بعد الحقيقة» مرادفا لقولنا: «**الاستنكاف عن الحقيقة**» بمعنى «**الاستنكاف عن الحق**».

والثاني، **مستوى الواقعة**؛ واضح أن الحقيقة، بهذا المعنى، متكثِّرة ومتغيرة؛ و«التكثُّر» يُشعر بجواز **تفاضل الوقائع**، وبيِّن أن التفاضل يفيد التراتب؛ أما «التغير»، **فيُشعر بجواز فنائها**؛ وهذا الفناء، هو الآخر، على مراتب، فبعض الوقائع «أفنى» من بعض أو قُل، على العكس، بعضها «أبقى» من بعض[1]؛ والجدير بالذكر هو أن الوصفين: «التفاضل» و«البقاء» في الوقائع يوجبان الانتقال من اعتبار «الوقائع» بمجرَّدها إلى **اعتبار العلاقة بها**[2]، وهذه العلاقة مراتب؛ فمن البيِّن أن العلاقة بـ«الحقيقة الفاضلة» (بمعنى «الواقعة الفاضلة») مقدَّمة على العلاقة بـ«الحقيقة المفضولة» (بمعنى «الواقعة المفضولة»)، وأن العلاقة بـ«الحقيقة الأبقى» (بمعنى «الواقعة الأبقى») مقدَّمة على العلاقة بـ«الحقيقة التي دونها بقاء» (بمعنى

(1) أنبه إلى أني أستعمل لفظ «البقاء»، لا بمعنى «الخلود»، أي «الوجود المطلق»، وإنما بمعنى «الوجود النسبي»، بحيث تكون الموجودات الفانية بعضها أبقى من بعض.

(2) ذلك لأن هذا التفاضل هو من حكم الإنسان على هذه الوقائع.

«الواقعة التي دونها بقاء»)؛ ويجري على هذه العلاقة بالحقائق بمعنى «الوقائع»، بمقتضى «مبدإ الاختيار» الذي اختص به الإنسان، من الحكم ما يجرى على سابقتها في المستوى الدلالي الأول، فيكون متعلَّقُها - وهو الحقيقة الأفضل أو الحقيقة الأبقى - **محلّ أخذ أو ترك**؛ **والترك** لهذه الحقيقة هو، في هذا المستوى الدلالي الثاني، المعنى الذي يصير مستفادا من مصطلح «ما بعد الحقيقة»، بحيث يكون القول: «ما بعد الحقيقة» مرادفا لقولنا: «**ترك الحقيقة**» بمعنى «**ترك الواقع**».

2.2.1. ما بعد الحقيقة عبارة عن علاقة بالصدق؛ لـمّا كانت «العلاقة» غير ظاهرة في مصطلح «ما بعد الحقيقة»، فقد تعيَّن **تقديرها**، نظرا لأن الأصل في الحقيقة، في مستواها الدلالي الأول (أي مستوى الحق)، إما أن يُستمسَك بها أو يُستنكَف عنها، وفي مستواها الدلالي الثاني (أي مستوى الواقعة)، إما أن يُؤخذ بها أو تُترك؛ وكل هذه الأفعال، استمساكا كانت أو استنكافا، أخذا كانت أو تركا، تدلُّ على وجود العلاقة، بل تدلُّ على وجوهٍ خاصة لهذه العلاقة؛ أما إذا لم يحصُل تقدير هذه العلاقة، فإن هذا المصطلح، كما اتضح، يغدو غير مستقيم؛ في حين لا نحتاج إلى مِثل هذا التقدير متى استخدمنا كلمة «**الصدق**»، **إذ يصير عندئذ معنى العلاقة ظاهرا، بل منطوقا به**، فلا يقال: «صدَق القائل» **إلا إذا طابق** قولُه «الحقيقة»، وما **المطابقة إلا** اسم آخر لـ«**الاستمساك**» الذي يصل بين القائل و«الحقيقة» في حالة دلالتها على معنى «الحق» أو هي اسم آخَر لـ«**الأخذ**» الذي يصل بين القائل و«الحقيقة» في حالة دلالتها على معنى «الواقعة».

من هنا، يصح أن نستبدل، بـمصطلح «ما بعد الحقيقة»، مصطلحا آخر هو: **ما بعد الصدق**؛ فإذا تقرر أن العالم دخل عهدا جديدا، ظهر أنه، ليس، كما اعتُقد، عهدَ «ما بعد الحقيقة» - [نظرا لأن الحقيقة، إن كانت بمعنى «الحق»، فلا تُتجاوز مطلقا، وإن كانت بمعنى «واقعة من الوقائع»، فإن غيرَها يُؤثَر عليها، علما بأن هذا الإيثار

لا يلغيها بالضرورة] - وإنما هو عهد **ما بعد الصدق**، إذ يكون القائل قد انتقل عن الحقيقة، **استنكافا عنها** إن كانت هي «الحق» أو **تركا لها** إن كانت هي «الواقعة».

1.2.3. **ما بعد الحقيقة عبارة عن علاقة أخلاقية**؛ لما كانت هذه العلاقة تتناول «الحقيقة»، وانتشر في الناس اعتبار «الحقيقة» قيمة معرفية، فقد ترسَّخ في الأذهان بأن ظاهرة «ما بعد الحقيقة» لا تعدو كونها **ظاهرة معرفية**، أي ظاهرة تنمّ عن **أزمة أصابت العقل السياسي**، مما جعل الدارسين يندفعون في الخوض في مسألة **علاقة السياسة بالحقيقة**، راجعين، في ذلك، إلى نظريات الحقيقة التي وضعها الفلاسفة، ومجمعين، في نهاية المطاف، على أن «محاكمة سقراط» كان شاهدا صريحا على التنافر القائم بين «السياسة» و«الحقيقة»[1].

وليس هذا مقام الكلام في هذه المسألة العريضة والعويصة؛ وحسبي بهذا الصدد أن أوضح شيئين:

أحدهما، أن «السياسة»، كما سيأتي مزيد التفصيل لذلك، أمر **عملي** لا غبار عليه؛ والحال أن مقتضيات العمل قد تختلف، قليلا أو كثيرا، عن مقتضيات النظر، علما بأن «الحقيقة»، عند هؤلاء الدارسين، تُعتبر أمرا نظريا؛ وعليه، فلا غرو أن يقع التفاوت بين واقع «العمل السياسي» وواجب «النظر المعرفي».

والثاني، أن السبب في محاكمة «سقراط» لم يكن، كما يُظنُّ، جانب المعرفة مهما كان «سقراط» يدعو إليه، وإنما كان جانب **الفضيلة** منه، بل إن تصوُّر «سقراط» لـ«المعرفة» لم يكن بأوصاف تصوُّر المحدَثين اليوم؛ إذ أصاب عقولهم من التجريد ما لم يُصِب عقله، بحيث كانت «المعرفة» عنده بمنزلة «الفضيلة»، وكانت «الفضيلة» بمنزلة «المعرفة»؛ وعلى هذا، فلو سلَّمنا بوجود أسباب للتنافر في هذه

---

(1) رجعوا في ذلك، بالأساس، إلى مقالات H. ARENDT الثلاث، وهي:
«Truth and politics» و«Truth in politics» و«Lying in politics».

الحالة، فلا توجد هذه لأسباب بين واجبين من مستويين مختلفين هما: «واجب السياسة» و«واجب الحقيقة»، وإنما بين واحبين من مستوى واحد هما: «واجب العمل السياسي» و«واجب العمل الأخلاقي».

وعلى الجملة، فمتى تقرّر أن مفهوم «ما بعد الحقيقة» مردود إلى مفهوم «ما بعد العلاقة بالحقيقة»، وأن مفهوم «الصدق» دالّ على هذه العلاقة، ظهر تداخل الجانبين: «الأخلاقي» و«المعرفي» في مفهوم «العلاقة بالحقيقة»؛ فـ«صدقُ القول» - أي **مطابقة القول للحقيقة - فضيلة بقدر ما هو معرفة**، وكذبُ القول - أي مخالفة القول للحقيقة - **رذيلة بقدر ما هو جهل**؛ فيلزم أن الأصل في «ما بعد الحقيقة» هو أنها **علاقة أخلاقية**، بمعنى أنها تخضع للتقويم الأخلاقي.

والواقع أن غفلة الدارسين عن الجانب الأخلاقي لـ«ما بعد الحقيقة» أشدّ مِن فصْلهم المعرفة عن الفضيلة، ذلك أن أخلاقية هذه العلاقة لا تقف عند حدّ ما يَثبُت بموجب صدق **القول** أو كذبه، بل تتعداه إلى ما يثبُت بموجب صدق **الفعل** أو كذبه، وهو ما لم يتطرق إليه هؤلاء الدارسون أصلا؛ فلنبسط إذن الكلام في هذا الجانب العملي المنسي، بحيث نوضح كيف يُسهم في تجديد النظر إلى ظاهرة «ما بعد الحقيقة».

2. التصور الائتماني لآفة ما بعد الصدق

يتطلب هذا التصور أن نردّ ظاهرة «ما بعد الحقيقة» إلى أصلها، وهو ظاهرة «ما بعد الصدق»، لا لأن «الصدق» يدل على العلاقة بالحقيقة فحسب، بل لأن لـ«الصدق» خصوصيةً ليست لغيره، إذ يُعدُّ **القيمة الفطرية المركزية التي تدور عليها القيم جميعا**[1].

(1) عرّف أبو سعيد الخراز «الصدق» في مطلع كتاب **الصدق** كالآتي: «الصدق اسم للمعاني كلها، وهو داخل فيه»؛ والمراد بـ«المعاني» في زمنه هو ما نعبر عنه في زمننا بـ«القِيم».

فمن حيث كون «الصدق» **قيمة فطرية**، فإنه يتصف بصفتين: إحداهما، أن الصدق **يسبق إلى الإدراك**؛ فـ«الصدق» أسبق إلى قلب «الصغير» من ضدّه؛ و«التصديق» أسبق إلى قلب «الكبير» من ضدّه، و«التصديق» إنما هو تسليم بصِدق الآخر؛ والثانية، أن الصدق **يتعلق بالفعل تعلُّقه بالقول**، إذ أن «قانون الفطرة» يجري عليهما بالسوية، بحيث ينبغي أن نعتبر أن هناك نوعين من الصدق: **صدق القول وصدق الفعل**.

أما من حيث كون الصدق **قيمة مركزية**، فإنه ينزل من القيم الأخرى منزلة المعيار الأخلاقي الذي تُعرَض عليه، تحديدا لوجودها، بحيث لا يوجَد إلا ما يَصدُق؛ فيَصِحُّ أن نضيف «الصدق» إلى أي واحدة من القيم، بما في ذلك الصدق نفسه؛ فعلى سبيل المثال، نقول: «صِدْق الشكر» و«صِدق الصبر» و«صِدق الجهاد»، فلا شكر ولا صبر ولا جهاد بغير صِدق، بل قد نقول: «صِدْق الصدقِ»؛ فـ«السياسي» قد يصدق في قوله، عرَضا أو كُرْها، ولكن قد يقصد أن يصدق في قوله؛ والقصد إلى الصدق[1] يجعله يرتقي بصدقه إلى رتبة فوقه، وهي: «صدق الصدق»[2].

وإذا ثبت أن الصدق، مضافا إلى غيره كان أو منعطفا على نفسه، هو على نوعين هما: «صدق القول» و«صدق الفعل»، لزم أن يكون **ما بعد الصدق**، هو الآخر، على نوعين هما: **ما بَعد صِدق القول**[3] **وما بعد صدق الفعل**[4]، فلنوضح هذين النوعين من التعدي على الصدق.

---

(1) مع العلم بأن «الصدق» و«القصد»، معجميا، عبارة عن تقليبين لنفس المادة اللغوية: د/ ص/ ق، فيشتركان في المعنى اشتراك النوعين في الجنس الواحد.

(2) قد نقول كذلك: «صدقُ صدق الصبر»، وهو أعلى رتبة من «صدق الصبر»؛ فقد يقصد السياسي الصابر أن يصدُق في صبره؛ فيتبين أن «الصَدق» رُتب متفاوتة تفاوت رُتبَ «الإخلاص».

(3) المقابل الإنجليزي المقترح: Post-Truthfulness

(4) المقابل الإنجليزي المقترح: Post-Worthfulness

1.2 . آفة ما بعد صِدق القول؛ واضح أن «صدق القول» معناه «الإقرار بالحقيقة»، سواء كانت الحق أو الواقعة؛ وواضح أيضا أن «الإقرار بالحقيقة» معناه «**الشهادة بوجود الحقيقة**»؛ ومتى سلّمنا بأن «الإنسان **فُطِر** على الإقرار بالحقيقة»، أي وُلد عليه، وجب أن يكون **الإنسان** قد **جُعل أو أُقيم شاهدا بالحقيقة**؛ وهذا الجَعل - أو الإقامة - هو الذي يفيده لفظ «**الإشهاد**»؛ وهكذا، فالإنسان قد **أُشهِد، خِلقةً، بأن يقول الحقيقة، حتى يحقَّ له أن يَشهد**؛ فلولا هذا الإشهاد الأول، ما كانت **الشهادة، حقا مشروعا له.**

من هنا، يتبيَّن أن **الإشهاد الأول** هو الأصل في **الصفة الفطرية** التي يتصف بها «صدق القول»، كما يتبين أن «صدق القول» هو **أول خُلُق للسان تجلّى به العقل**[1]، بحيث يكون هذا الخلُق اللساني الأول عبارة عن **الشهادة الأولى** التي أداها العقل، استجابةً للإشهاد الأول؛ **وميزة هذه الشهادة الأولى هي أنها لا تبرح تُلازم قول الإنسان، بل هي التي تورِّث القول وصف الشهادة**؛ وعلى هذا، فما من قول إلا وهو عبارة عن شهادة، إما شهادة حقٍّ تُذكِّر بالشهادة الأولى، أي بالصدق الأول، أو شهادةُ باطلٍ تُنكِر هذه الشهادة الأولى، أي تُنكر الصدق الأول.

وعلى هذا الأساس، ينبغي للسياسي أن يبني قوله، لا سيما وأن **القول** أُنزل، في أنظمة الحكم القائمة على التمثيل أو التشاور أو الشراكة، منزلة **الوسيلة المثلى** لتحقيق نوعين من التواصل السياسي: **التواصل الأفقي**، وهو الذي يجمع السياسي بعموم المواطنين؛ **والتواصل العمودي**، وهو الذي يجمعه بخصوص المسؤولين؛ وهذا يعني أن السياسي لا يكون **سياسيا متحققا**، حتى يتحقق بالشهادة من وجهين:

---

(1) يقول الماوردي: «إن الله تعالى ركَّبها (أي الأخلاق) في النفوس وطبعها في الفِطَر بحسب إرادته على ما قدَّره من أحوال عباده وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الخَلق والصور التي لها علة غير إرادية»، كتاب **تسهيل النظر**، 32.

أحدهما، أن يُدرِك أن قوله السياسي هو عين شهادته، أيا كان هذا القول؛ **فبمجرد ما يقول، يكون شاهدا**، حتى ولو كان قوله أمرا، لأنه شهادة بالأمرية، صادرةً عنه.

والثاني، أن يُدرك أن شهادته السياسية هي من شهادته الأولى التي أداها بموجب صدقه الأول، مستجيبا للإشهاد، بحيث ينبغي أن يكون هذا الإشهاد **أفقا** لا ينفك عن قوله السياسي.

تترتب على هذا نتيجة هامة، وهي أن القول السياسي على نوعين: أحدهما، **القول السياسي المبني على الفطرة**، وهو القول المتصل **بأفق الإشهاد الأول** على الدوام؛ وصاحب هذا القول يُعدُّ **سياسا متحقّقا**؛ والثاني، **القول السياسي المبني على الغريزة**، وهو القول المنفصل عن هذا الأفق الإشهادي، حتى ولو كان له، على الدوام، أفقٌ غيرُه، وصاحب هذا القول الثاني يُعدُّ **سياسيا متوهّما**.

وإذا كان **من الضروري** أن يكون للقول السياسي أُفق معين، فذلك لأن هذا القول لا يخصُّ السياسي وحده، وإنما **يعمّ المواطنين**، جميعا، ولا يمكن أن يجمعَهم عليه إلا **أفق تستشرفه هممهم**، إذ يجد فيه كل واحد بغيته ووجهته؛ أما إذا كان القول السياسي بلا أفق، فهو قول أبتر، ولا يورّث إلا مزيدَ نزاعٍ وخداعٍ.

والدليل على تنازع «الفطرة» و«الغريزة» للقول السياسي هو أن السياسي لا ينفك يشعر بأنه يتمتع، في باطنه، **باستعدادات** لا يتمتع بها سواه تؤهله لمخاطبة الآخرين، جلبا لأصواتهم، أو سعيا للكلام باسمهم، تمثيلا لهم؛ **فهذه الاستعدادات الخاصة التي يحملها السياسي في نفسه هي التي تحدِّد الصبغة الفطرية أو الغريزية لقوله**، فيكون هذا القول **فطريا** إذا حفظ صلته بالإشهاد، بحيث يتجه قائله إلى أن يراقب القيمة الإشهادية لكل قول يقوله، ويكون هذا القول **غريزيا** إذا قطع صلته بالإشهاد، أو استبدل به أفقا غيره.

وأوضح مثال، في سياق «ما بعد الحقيقة»، على شعور السياسي المتوهّم بهذه الاستعدادات النفسية الخاصة ما صرح به الرئيس الأمريكي الحالي في استجواب أجرته معه مجلة «تايم»، إذ قال:

«إني شخص **غريزي** للغاية، غير أن **غريزتي لا تخطئ**[1]».

ولا يخفى أن مراده هو أنه، حتى ولو لم يُورِد، على ما يقوله، دليل معين، فإن قوله يصح، ليس، لأنه سبق أن اطّلع على دليله، وإنما لأنه يشعر بأن **اعتقاده للشيء يجعل هذا الشيء أمرا حقيقيا**، طبقا لمنزع «ما بعد الحقيقة» في افتعال وقائع مكان الوقائع القائمة؛ واستدل على ذلك بكونه أشار في تجمُّع حاشد بـ«فلوريدا» إلى ما حدث الليلة الماضية في «السويد» بسبب الهجرة، والواقع أنه لم يكن قد حدث بها شيء، وإنما شاهَد، في تلك الليلة، بقناة «فوكس نيوز»، تقريرا عن المهاجرين في السويد؛ وبعد يومين من إشارته الغامضة، اندلعت أعمالُ شغب في حي للمهاجرين بستوكهولم؛ ولا يبعد أن تكون هذه الإشارة هي السبب في اندلاع الشغب؛ فقال، مبينا كيف تكون غريزته مصيبة غير مخطئة:

«أقول [اليوم] قولا، فيصاب الجميع بالجنون؛ لكن في اليوم التالي، تندلع أعمال شغب هائلة، ويسقط قتلى، ومشاكل [...]، ورأيتم ما حدث»[2].

لقد اعتقد هذا الرئيس أن «الغريزة» ترفع رتبته، وتجعل له امتيازا على غيره من الساسة، بينما هي، في الواقع، تحط من منزلته؛ إذ أن الاستعدادات الغريزية تأخذ بأسباب القوة، وهي الأسباب التي ما فتئ يصرح بأنه أقام عليها حكمه، بينما الاستعدادات الفطرية آخذة بأسباب الحق؛ وبدَهي أن القوة بلا حق ظلم

(1) المقابل التحصيلي (أو الحرفي) هو: «تُصيب»؛ وارتضينا عبارة «لا تخطئ» مقابلا توصيليا، لأن هذه الصيغة أدل في المجال التداولي العربي؛ والأصل الإنجليزي هو الآتي:

"I'm a very instinctual person, but my instinct turns out to be right"

(2) الرابط:

http//:time.com/4710456/donald-trump-time-interview-truth-falsehood/.

صُراح، حتى يوجد الحق لاستخدامها؛ وأن الحق بلا قوة يظل حقا، حتى توجد القوة لأخذه.

وبناء على ما تقدم، فإن **الكذب الذي يأتيه السياسي المتوهّم يغدو، في حالة ما بعد صدق القول، أسوأ منه في حالة ما بعد الحقيقة**؛ فإذا كان الكذب في هذه الحالة الأخيرة، أي حالة ما بعد الحقيقة، يستهدف، أساسا، **الحق أو الواقعة**، مستبدلا بهما «حقا» آخر أو «واقعة» أخرى، فإنه، في الحالة الأولى، أي «حالة ما بعد الصدق»، يستهدف، أساسا، **الآخَر، فطرةً وعقلا**، مستبدلا بفطرته غريزتَه، وبعقله هواه.

وإيضاح ذلك أن «السياسي المتوهّم» يتخذ لقوله **أفقا غريزيا**، بحيث لا يكتفي **بإنكار الحقيقة**، فيكون «كاذبا سائبا»، بل إنه ينكر **الإشهاد الأول على الحقيقة**، أي ينكر أن الإنسان فُطِر على الشهادة بالحقيقة؛ وحينها، يصير نازلا درجة أبعد في الكذب، وهي درجة **المكذِّب**؛ ويستحق تكذيبه أن يسمَّى بـ«**التكذيب المطلق**»، نظرا لأن هذا السياسي، بإنكاره لمبدإ الإشهاد الأول، ينتزع من **الآخرين**، بدءا بخصوص المواطنين الذين يُـمثّلهم، وانتهاء بعموم الناس، **حق الشهادة** الذي ورَّثه لهم الإشهاد الأول؛ والحال أن الحق في الشهادة هو الدليل على تـمتّعهم بـ«العقل»؛ فلا عقل لمن لا شهادة له.

لذلك، فإن **السياسي المكذِّب** لا يجد الحياء من نفسه، وهو يخبر المواطنين، بل الناس أجمعين، بأمور هي بخلاف ما **يشاهدون بأم أعينهم**، فضلا عن إخبارهم بأمور أخرى هي في الواقع بخلاف ما يعلمون، بالغا غاية الجحود للحقيقة؛ **فهو لا يكذب فقط، حتى لا حقَّ ولا واقع، بل أكثر من ذلك، يحمل المواطنين على الكذب، حتى لا شهادة، ولا فطرة.**

و«التكذيب المطلق» هو الذي اتبعه، بصورة منظَّمة، كيان الاحتلال على الصعيدين: الداخلي والخارجي؛ ولنضرب مثالا واحدا عليه، وهو ما ادعاه رئيس

حكومته في خطابه أمام النواب في الكونغرس الأمريكي، إذ قال «إن جيشه لم يقتل مدنيا واحدا في مدينة رفح»؛ ولم يكن بوسع هؤلاء النواب، وقد أُشربت قلوبهم تكذيب الحقيقة، إلا أن يتلقوا هذا المنكر من القول بتصفيق شديد ووقوف مديد.

2.2. **آفة ما بعد صِدق الفعل**؛ لقد تفطَّن الدارسون إلى أن «السياسيين المتوهمين» يكذبون، لا للتضليل فحسب، بل، أيضا، يقصدون **تغيير الواقع** بما يتفق وكذبهم، أي يريدون أن **يُـحوّلوا** افتراءاتهم وظنونَهم إلى وقائع ومنجزات، غير أنهم لم يذهبوا بعيدا في تحليل هذا الجانب العملي كما فعلوا مع الجانب المعرفي[1].

فمعلوم أن السياسية، أصلا، شأن **عملي** يتعلق بالتدبير، إلا أن هذا التدبير لا يعني مجرد التسيير، وإنما يعني، أيضا، **إحداث التغيير**، أي اتخاذ المبادرات والإجراءات المبتكرة التي تنقل الواقع من وضع إلى وضع غيره؛ فمهما بلغ الوضع من السوء، فإنه يمكن، بموجب المنطق السياسي، تبديل آخر به متى توفَّرت الإرادة.

فإذا كان مدار «صدق القول» على الحقيقة، فإن «صدق الفعل» يدور على **القيمة**، بحيث يفيد هذا الصدقُ معنى **«الالتزامَ بالقيمة»** كما يفيد «صدقُ القول» معنى «الإقرار بالحقيقة»؛ وبيّنٌ أن «الالتزام بالقيمة» معناه **تحمُّل مسؤولية العمل بالقيمة**؛ وبيّن كذلك أن القيمة **تولِّد مجموعة من المعايير أو القواعد** يؤدي العمل بها إلى الاتصاف بهذه القيمة[2].

(1) الظاهر أن هذا الإهمال يرجع إلى الاصطلاح الذي وُضع لهذا التوجه في الكذب، أي «ما بعد الحقيقة»، إذ يقتصر هذا المصطلح على إفادة معنى «الحقيقة»؛ أما مصطلح «ما بعد الصدق»، فلا ينحصر مدلوله في «صدق القول»، بل يتعداه إلى «صدق الفعل».

(2) إذا كان «الصدق» هو مركز القيم الإنسانية جميعا، فإن «العدل» هو بالذات مركز القيم العملية التي تقوم عليها السياسية؛ ومعلوم أن «العدل» ولَّد ولا يزال يولّد قواعد وقوانين تَنهض بصياغتها ومراقبة تطبيقها مؤسساتٌ مختلفة.

وكما أن الإنسان فُطِر على «صِدق القول»، أي «الإقرار بالحقيقة»، فكذلك فُطِر على «صدق الفعل»، أي «الالتزام بالقيمة»؛ ومتى سلّمنا بأن الإنسان **فُطر على الالتزام بالقيمة** كما فُطر على الإقرار بالحقيقة، وجب أن يكون **الإنسان** قد **جُعِل أو أُقيم مسؤولا عن العمل بالقيمة**؛ وهذا الجَعل الثاني - أو الإقامة - هو الذي يفيده لفظ **«الائتمان»**؛ وهكذا، فالإنسان قد **ائُتمن**، **خِلقةً**، **على أن يلتزم بالقيمة، حتى يحق له أن يتحمّل المسؤولية**؛ فلولا هذا الائتمان الأول، **ما كان «تَـحمُّل المسؤولية» حقا مشروعا له.**

وبهذا، يتبين أن **الائتمان الأول** هو الأصل في **الصفة الفطرية** التي يتصف بها صِدق الفعل، كما يتبين أن «صدق الفعل» هو **أول خُلُق للوجدان تجلَّت به الإرادة**، بحيث يكون هذا الخلُق الوجداني الأول عبارة عن **التحمُّل الأول للمسؤولية الذي قامت به الإرادة**، قبولا للائتمان الأول؛ **وميزة هذا التحمل الأول للمسؤولية هي أنه لا يبرح يلازم فعل الإنسان كما تلازم الشهادةُ الأولى قولَه، بل هو الذي يورّث الفعل وصف التحمّل للمسؤولية**؛ فما من فعل إلا وهو عبارة عن تحمُّل للمسؤولية، إما تحمُّلٍ لها على شرط **العدل** يذكّر بالائتمان الأول أو تحمّلٍ لها على غير شرط العدل يُنكر هذا الائتمان.

وعلى هذا الأساس، ينبغي للسياسي أن يبني **فعله**، لا سيما وأن السياسة إنما هي تغيير للواقع، ولا يكون **سياسيا متحققا** إلا إذا تحقق بتحمل المسؤولية من وجهين:

أحدهما، أن يتحقق بأن فعله السياسي هو عين تحمُّله للمسؤولية، أيا كان هذا الفعل؛ **فبمجرد ما يفعل، يكون مسؤولا عن فعله**، مقاصدَ ووسائلَ وعواقب.

والثاني، أن يتحقق بأن تحمُّله للمسؤولية السياسية هو من تَـحمّل المسؤولية الأول الذي قامت به إرادته، رضىً بالائتمان، بحيث ينبغي أن يكون هذا الائتمان **أفقا لا ينفك** عن فعله السياسي.

يلزم من هذا أن الفعل السياسي على نوعين: أحدهما، **الفعل السياسي المبني على الفطرة**، وهو الفعل المتصل **بأفق الائتمان الأول** على الدوام؛ وصاحب هذا الفعل يُعدُّ **سياسا متحققا**؛ والثاني، **الفعل السياسي المبني على الغريزة**، وهو الفعل المنفصل عن هذا الأفق الائتماني، حتى ولو كان له، على الدوام، أفقٌ غيرُه، وصاحب هذا الفعل الثاني يُعدُّ **سياسيا متوهِّما**.

وبناء على ما سبق، **فإن الأذى الذي يأتيه السياسي المتوهّم يغدو في حالة ما بعد صِدق الفعل أسوأ منه في حالة ما بعد الحقيقة**؛ فإذا كان الأذى في حالة «ما بعد الحقيقة» يتمثل في استعمال القوة لتغيير واقع مكذوب بشأنه، فإنه، في حالة «ما بعد الصدق»، يتمثل في استعمال القوة لتغيير **الآخر** المكذوب عليه، **فطرةً وإرادةً**، مستبدلا الغريزة مكان الفطرة والخوف مكان الإرادة.

وبيان ذلك، أن «السياسي المتوهّم» يتخذ لفعله أفقا غريزيا، بحيث لا يكتفي **بإنكار القيمة**، فيكون «عابثا لاهيا»، بل إنه يُنكر **الائتمان الأول**، أي ينكر أن الإنسان فُطر على الالتزام بالقيمة؛ وعندئذ، ينزل درجة أوغل في الأذى، وهي درجة **الـمُدمّر**، ويستحق تدميره أن يسمَّى بـ«**التدمير المطلق**»، نظرا لأن هذا السياسي، بإنكاره لمبدإ الائتمان الأول، ينتزع من الآخرين **واجب تحمُّل مسؤولية العمل بالقيمة** الذي أدى إليه قبول الائتمان الأول؛ والحال أن التحمل للمسؤولية هو الدليل على تـمتُّعهم بـ«الإرادة»، فلا إرادة لمن لا مسؤولية له.

لذلك، فإن «السياسي المدمِّر» لا يجد الحرج من غيره، مواطنين كانوا أو غير مواطنين، وهو يأتي من الأذى ألوانا، زاعما أنه يأتي من الإصلاح أفنانا؛ ومن كان هذا وصفه، فهو لا يُؤذي بأفعاله فقط، حتى لا قيمة تُذكر ولا واجب يُحترم، بل أكثر من ذلك، إنه يدعو المواطنين أن يتشبهوا به، فيؤذوا كما يُؤذي، حتى لا مسؤولية يشعرون بها، ولا فطرة يسترشدون بها.

وأدَلُّ مثال على التدمير المطلق هو **الإبادة**؛ ولنذكر مثالين عليها مارسهما كيان الاحتلال، أحدهما، **إبادة ميثاق الأمم المتحدة**، بمحضر ممثلي كافة الدول؛ إذ أحضر مندوبه إلى الجمعية العامة آلة تمزيق، وقام بتمزيق الميثاق الأممي أثناء الخطاب الذي ألقاه أمامها، على طريقة الساحر البدائي الذي يعتقد أنه يبيد الأشياء بتمزيقِ أدوات كُتبت عليها أسماؤها؛ فكأنه، بحسب ظنه، دمّر العالم بتدمير الميثاق الذي يحدد واجباته ومسؤولياته؛ والثاني، **الإبادة الكلية لغزة**، وقد أتى فيها هذا الكيان بكل أشكال وأحجام التدمير التي تفتقت عنها قرائح الطغاة، على مرأى ومسمع من العالم كله.

وفي الختام أجمل ما تقدم، فأقول: إن الآفة التي أصابت العالم هي أشد ضررا به مما سُمّي بـ«ما بعد الحقيقة»، وهذه الآفة هي آفة **ما بعد الصدق**؛ إذ يَبرز في هذه الآفة الأخيرة عناصرُ ضرورية مفقودة في «ما بعد الحقيقة» مثل «العلاقة بالحقيقة» و«ازدواج الجانب المعرفي بالأخلاقي»، و«الاتصال بالفطرة»، و«تضمُّن القول والفعل معا»، مما يجعلها، لا آفة واحدة، وإنما آفتين اثنتين: آفة «ما بعد صدق القول» وآفة «ما بعد صدق الفعل».

أما **آفة ما بعد صِدق القول**، فتختص بكون «السياسي المتوهّم» يتعدى فيها رتبة «الكاذب السائب» إلى رتبة **المكذِّب المطلق**؛ إذ «التكذيب المطلق» لا يلزم منه فقط **ما بعد الحقيقة**[1] الذي يُـميّز الكذب السائب، بل يلزم منه أيضا ما هو شرٌّ منه، وهو **ما بعد الشهادة**[2]، إذ أن السياسي المتوهّم ينتزع من **الآخرين** حقهم في الشهادة بالحقيقة الذي ورِثوه عن الإشهاد الأول؛ وهذا الانتزاع يفضي إلى احتجاب **حقائق العالم**، واحتجابُـها إنما هو علامة على **فساد العقل**.

---

(1) تندرج، في آفة «ما بعد الحقيقة»، كلتا الآفتين: «ما بعد الحق» و«ما بعد الواقع».

(2) تلزم عن آفة «ما بعد الشهادة» كلتا الآفتين: «ما بعد الفطرة» و«ما بعد العقل».

وأما **آفة ما بعد صِدق الفعل**، فتختص بكون «السياسي المتوهِّم» يتعدى فيها رتبة «العابث اللاهي» إلى رتبة **المدِّمر المطلق**؛ إذ «التدمير المطلق» لا يلزم منه فحسب **ما بعد القيمة** الذي يُـميِّز «العابث اللاهي»، بل يلزم ما هو شرّ منه، وهو **ما بعد المسؤولية**[1]، إذ أن السياسي ينتزع من **الآخرين حقهم في تـحمُّل المسؤولية** الذي ورِثوه عن الائتمان الأول؛ وهذا الانتزاع يفضي إلى احتجاب **قيم الإنسان**، واحتجابُها إنما هو علامة على **فساد الإرادة**.

وما أسميناه بـ«**الشر المطلق**» إنما هو تولّي الكيان المحتلُّ هذين الإفسادين في العالم: «إفساد العقل» و«إفساد الإرادة»، إذ أنه، من جهة، يتخذ من **البهتان المطلق** وسيلته إلى تدمير **الحقائق**، ولا عقل بغير حقائق؛ ومن جهة ثانية، يتخذ من **السلطان المطلق** وسيلته إلى تدمير **القيم**[2]، ولا إرادة بغير قيم.

---

(1) تلزم عن آفة «ما بعد المسؤولية»، كلتا الآفتين: «ما بعد القيمة» و«ما بعد الإرادة».

(2) للكاتب والصحافي البريطاني الشهير «جورج أورويل» (George ORWELL) مقولة لافتة بهذا الصدد، وهي: «إن اللغة السياسية - وهذا يجري على جميع الأحزاب السياسية، من المحافظين إلى الفوضويين، مع بعض الاختلافات - أنشئت لجعل الأكاذيب تبدو صادقة والتقتيل مقبولا، ولإضفاء مظهر الصلابة على ما هو مجرد هواء» (آثرنا ترجمة لفظة Wind بكلمة «هواء» بدل كلمة «ريح»)؛ والأصل الإنجليزي هو:

"Political language [...] is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure wind"; "Politics and the English Language" (1946).

الفصل الرابع

المسؤولية الائتمانية والأمة الإسلامية

اعلمْ أن **المسؤولية الائتمانية** ليست هي **المسؤولية التعاقدية**؛ إذ أن "المسؤولية التعاقدية» تنتُج عن تعاقد بين طرفين على الأقل، مبنيٌّ على شروطٍ وقيودٍ تُلزمهما إلزاما قانونيا مسلَّطا عليهما من خارج، فيكون هذا الإلزام الخارجي بمنزلة **وِثاق** يَشدّ أحدَهما إلى الآخر؛ بينما «المسؤولية الائتمانية» تنتُج عن **تواثق طوعي**، بمعنى **تبادل الثقة** بين الطرفين عن اختيار، بحيث يكون الإلزامُ المقترِن بهذا التبادل **إلزاما نابعا من الذات** أو **من الداخل**، ويكون الرباط المميِّز له عبارة عن «**ميثاق**»، لا **وِثاق** شأن العقد.

تترتب، على هذا التعريف لـ«المسؤولية الائتمانية»، نتائج مختلفة، نخص بالذكر منها ثلاثا نعرِض عليها أحوال الأمة:

أولاها، أن «المسؤولية الائتمانية» **مسؤولية فطرية**، ذلك أن الإنسان ميَّال، **تلقائيا**، لا إلى **الثقة** بغيره فحسب، بل أيضا إلى الاعتقاد بأن غيره يثق به، فيأتي أعماله وتصرّفاته على مقتضى وجود الثقة المتبادَلة بينهما والتي تجعل كل واحد من الطرفين **مسؤولا** إزاء الآخَر؛ والأصل في هذه الثقة **العفوية** هو، بالذات، **الإيمان الأول** الذي تحقق به الإنسان عند «الإشهاد الإلهي»[1] المذكور في القرآن الكريم،

(1) تدبّر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ

إذ ورّثه هذا الإشهادُ **المعرفة الفطرية**؛ فلما كانت هذه المعرفة، أساسا، معرفةً **بالصفات الإلهية**، فقد جعلت الإنسان **يؤمن** بوحدانية ربه إيمانا مطلقا؛ ويلزم من هذه الحقيقة الإيمانية الأولى أن المسؤولية التي تنشأ عن **التواثق الفطري** عبارة عن **مسؤولية إشهادية صريحة**؛ فـ«المسؤول الإشهادي» هو ذلكم الإنسان الذي يحفظ، في كل صور التواثق التي يلتزم بها، **الصلة الإشهادية بالله**، متمسّكا بتذكُّر الصفات التي عرفه بها، وهو يشهد بربوبيته.

والحال أن الأمة الإسلامية، بِحُكم ما هي عليه، في الحاضر، من **الذلّة**، لم تعُد حافظة لهذه الصلة الإشهادية، لأن الحافظ عليها لا يكون إلا في عزٍّ من ربه؛ إذ أنها استبدلت بها، لأسباب لا يتسع المقام لبسطها، ما أسميه بـ«الصلة الإخبارية المحض»؛ فـ«الخبر المحض» هو الخبر الذي لا يستدعي من المخبَر حضورا مع ربه فيما أُخبِر به، لا ظاهرا ولا باطنا.

والنتيجة الثانية، أن «المسؤولية الائتمانية» **مسؤولية كلية**؛ فقد ظهر أن الإنسان مفطور على أن يثق بمن معه وما حوله؛ ولا ينزع ثقته من شيء إلا لوجود مُعارِض؛ وحينها، يلزم أن تحيط مسؤوليته الناشئة عن ثقته بكل شيء في نفسه وأُفُقه، آخذةً في الاتساع حتى تشمل العالم كله؛ ولا يرفع هذه المسؤولية الشاملة إلا واقع العجز الذي لم يتسبب فيه هو بنفسه؛ والأصل في كون هذه المسؤولية تَسَع العالم كله هو، على التعيين، **استئمان الله للإنسان** المذكور، هو الآخر، في كتاب الله[1]؛ **وهذا الاستئمان الإلهي ورَّث الإنسانَ الإرادةَ الفطرية التي هي أساس المسؤولية كما**

بربِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾. سورة **الأعراف**، الآيتان 172-173.

(1) تدبَّر قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا، لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ سورة الأحزاب، الآيتان 72-73

ورَّثه **الإشهادُ الإلهي المعرفةَ الفطرية التي هي أساس الإيمان**؛ وبفضل هذه الإرادة، تصبح علاقة الإنسان بما يُضيفه إلى نفسه كعلاقته بما يضيفه إلى غيره، أي تُصبح «**علاقة ائتمان**» لا امتلاكَ معها، بل يكون «الـمِلْك» مجازا في حق الإنسان، لأن الله، سبحانه، هو **المالك الحق**.

والحال أن الأمة الإسلامية، بموجب نسيانها للصلة الاستئمانية بالله، فقدَت هذه العلاقة الائتمانية بالعالم، واستبدلت بها العلاقة الامتلاكية الصرف، ففشا فيها **التنازع**، تنافسا على **التملك والتسلّط**.

والنتيجة الثالثة، أن «المسؤولية الائتمانية» **مسؤولية مثالية**؛ لا يكتفي المسؤول الائتماني بأن يؤدّي، على أي وجه اتفق، الأمانة التي طوّقته بها ثقةُ غيرِه، بل إنه يبذل قصارى جهده بأن يكون هذا الأداء **على أفضل وأكمل وجه ممكن**؛ فبقدر ما يصفو ائتمانُه من الشوائب، يرتقي في تخلُّقه الذي يُـحدّد إنسانيته؛ إذ لا تخلّق بغير تحمُّل المسؤولية كما أنه لا مسؤولية بغير التزام التواثق؛ ولا يزال هذا المسؤول يَبذُل جُهده ما طاق، ولا يزال شعورُه بالمسؤولية يرِقّ ما أمكن، حتى ينعكس هذا الشعور على نفسه، مرتقيا درجة؛ وحينها، يجد المسؤول نفسه، لا مسؤولا عن كل شيء في العالم فحسب، بل **مسؤولا عن وجود المسؤولية ذاتها في العالم**، أي **مسؤولا أعلى**.

والحال أن الأمة الإسلامية تخلَّت عن هذه المسؤولية الأعلى؛ والتخلّي عنها يُفضي حتما إلى انكماش المسؤولية الأدنى ذاتها، نظرا لأن المسؤولية الأعلى هي بمثابة المجنّ الذي يقي المسؤولية الأدنى؛ وبالتالي يُفضي هذا التخلي إلى **تدهور الأخلاق**؛ وهكذا، تكون الأمة الإسلامية، وقد تدهورت أخلاقها بسبب هذا التخلي، قد أصيبت في مقتل، لأن هذه الأمة بُنيت، في الأصل، على إتمام صالح الأخلاق[1].

(1) تأمَّل الحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق».

يتبين مما تقدم أن الآفات الثلاث التي أصابت الأمة الإسلامية في عصرنا، وهي: «الذلة في الحياة» و«التنازع على الـمِلك» (أيا كانت صُوَره) و«تدهور الأخلاق»، نتجت عن إخلالها الشنيع بمسؤوليتها الائتمانية في الوجود؛ فلنسأل هل بالإمكان دفع هذه التحديات الثلاثة؟

لعل ما ذكرناه من مقتضيات المسؤولية الائتمانية يُرشدنا إلى بعض المخارج، فلنعرضها على عجل، حتى ولو بدت للبعض ناطقةً بلغة الواجب؛ فلم يكن الواقعُ إلا من واجبٍ كما لم يكن الخَلْق إلا من أمْرٍ، مهما تباعد الطرفان.

أما تحدي **الذِّلَّة في الحياة**، فلا يمكن للأمة أن تدفع هذا التحدي إلا باسترجاع **حالة الإشهاد الإلهي**، أي باستعادة **المعرفة الفطرية**؛ ولا يقدِر على هذا الاسترجاع إلا من تلبَّس من أفراد شعوبها بـ«**حالة الشهيد**»؛ فلمْ يُتَّخذ لـ«الشهيد» هذا الاسم المعتبَر إلا لأنه لا أحد يضاهيه، وهو يُسْلِم روحه إلى ربه، في قوة الاستغراق في **شهود الصفات الإلهية** كما شهدها يوم «الإشهاد»؛ وواضح أن هذه الحالة الروحية لا تحصُل في زمننا هذا إلا لأولئك الذين **اختاروا طريق المقاومة والرباطَ على الثغور**؛ وعلى هذا، فلا يُعيد إلى الأمة الإسلامية عزَّها إلا إذا نشَّأت أبناء شعوبها على هذه الحالة السَّنيَّة؛ والحق أن هذه التنشئة الروحية واجبة، حتى ولو لم تكن ثـمّة ذِلّة ولا مُذلّ، فما الظن إذا كانت الأمة الإسلامية من بين أمم العالم تُذَلّ على الدوام بأبشع الصور كما هو وضعها اليوم!

وأما تحدي **التنازع على الـمِلك**، فلا سبيل للأمة إلى دفع هذا التحدي الثاني إلا باستعادة **حالة الاستئمان الإلهي**، أي باستعادة **الإرادة الفطرية**؛ ولا تحصل العودة إلى هذه الإرادة الأصلية إلا بتغيير مفهوم «المصلحة» لدى أفراد شعوبها؛ فليست المصلحة، كما اشتهر، في مدى التسلّط على الشيء المحتاجِ إليه، لأن هذا التسلّط لا يلبث أن ينقلب إلى التعبّد للشيء، وإنما المصلحة في مدى الانتفاع من الشيء بما

يؤدي إلى **مزيد الصلاح**؛ فلا مصلحة بغير مزيد الصلاح، وإلا كانت مفسدة، وأقول: «مزيد الصلاح»، لأن الإنسان، أصلا، صالح، لكمال الفطرة؛ ولا مزيدَ صلاحٍ بغير مزيد **التخلّق الائتماني**، وإلا كان فسادا، حتى ولو ملأ مُدَّعو الإصلاح الأرض عمرانا، ما لم يزدادوا من ربهم قربانا.

والتخلق الائتماني تخلُّق يتجاوز «التخلق المقاصدي»، إذ «التخلق المقاصدي» ينحصر في استنباط القيم من الأوامر والنواهي وحدها، ولا يخرج عن **نطاق التناهي** الذي يَـحُفُّها؛ بينما مقتضى «التخلق الائتماني» هو أن يحفظ، على الدوام، **الصلة بالصفات أو الكمالات الإلهية** التي هي الأصل في وجود الأوامر والنواهي؛ ويقتضي حفظُه للصفات الإلهية أن يستنبط منها **القيم والمعاني** التي ينبغي أن يُؤخذ بها في الأعمال والتصرفات، وسائلَ ومقاصد؛ ولا يُتصوَّر أن يجري هذا الاستنباط دفعة واحدة، أو أن يتخذ صورة واحدة، وإنما شأنُه أن يتقلَّب في أطوار وأشكال بحسب التحديات التي تُواجِه الأمة؛ إذ أن هذه التحديات هي التي تجعل الأمة تكتشف، في الكمالات الإلهية، القيم والمعاني الضرورية والمناسِبة التي تقدِر على دفعها، بحيث يكون هذا الاستنباط المتقلِّب مع التحديات منفتحا على **إمكانات للتخلق لا تتناهي** كما لا يتناهى كل واحد من هذه الكمالات الإلهية.

وعلى أساس هذا «التخلق الائتماني» وحده، يمكن للأفراد والجماعات في الأمة أن يُخرجوا من أنفسهم روحَ التسلط على الأحياء والأشياء، فضلا عن تسلّط بعضهم على بعض؛ ومتى اهتدوا إلى طرْد هذه الروح عنهم، عادت إرادتهم الفطرية إليهم، وخرجوا عن التنازع المشتِّت لشملهم.

وأما تحدي **تدهور الأخلاق**، فلا طريق للأمة إلى دفع هذا التحدي الثالث إلا بتحمُّل المسؤوليات المترتبة على **خاتـمية الإسلام**؛ فالإسلام دين، كما هو معلوم، يَـختِم الشرائع المنزلة كلها؛ ولهذه «الخاتمية» خواصّ تستتبع مسؤوليات أخلاقية

يجب على الأمة أن تنهض بها، وهذه الخواصّ هي:

أولاها، أن الإسلام، بِقدر ما هو **خاتم الأديان**، هو **فاتح الأديان**، بحيث يصحُّ أن نتكلم عن **فاتِـحية** الإسلام كما نتكلم عن «خاتميته»؛ فقد ثبت بصريح الحديث أن الإنسان مولود على الفطرة كما ثبت فيه، بطريق الضّمن، أن المراد بـ«الفطرة» هو «الإسلام»؛ و«فاتحيةُ» الإسلام، بموجب تجلِّيها بتوحيد الربوبية، تُـحمِّل الأمة الإسلامية مسؤولية **تجديد توحيدها**، لأن التوحيد هو أساس التخليق؛ من هنا، يبطل الاعتقاد السائد بأن الأخلاق تتعلق بجزء معيّن من أفعال الإنسان، لا بكلية هذه الأفعال، ذلك لأنه ما كان للعاقل أن يأتي أفعاله، موحّدا في بعضها، وغير موحِّد في بعضها الآخر، فضلا عن أنه لا فعل من أفعاله ينجو من الحكم عليه بالخير أو الشر؛ **فالإنسان أخلاق كلُّه كما أنه توحيد كلُّه.**

والخاصة الثانية، أن الإسلام، بقدر ما هو **دين واحد**، هو **دين متعدد**، إذ يجمع في طيه سابق الأديان المنزلة كلها، بحيث يجوز أن نتكلم عن **جامعية** الإسلام كما نتكلم عن «خاتميته»؛ وجامعية الإسلام، بموجب تضمُّنه ما يتضمنه غيره من القيم الأخلاقية، تُحمِّل الأمة الإسلامية مسؤولية ردّ هذه القيم جميعا إلى أصولها في الصفات الإلهية، موضِّحة كيف أن القيم الأخلاقية، وقد تحيّرت العقول ولا تزال تتحيّر في أمرها، **ليست ذاتية**، بمعنى منسوبة إلى الذوات البشرية، **ولا هي موضوعية**، بمعنى منسوبة إلى الأشياء نفسها، ، وإنما هي، على الحقيقة، **قيم أسمائية خالصة**، أي مأخوذة من الأسماء الحسنى، أخذا مباشرا أو غير مباشر.

والخاصية الثالثة، أن الإسلام بقدر ما هو دين **مستقل**، هو دين **مكمِّل**، بحيث يصحّ أن نتكلم عن **تكميلية** الإسلام كما نتكلم عن «خاتميته»؛ ويلزم عن تكميلية الإسلام أن الشرائع المتتالية عبارة عن أزمان أخلاقية مترابطة، كل زمن أخلاقي يكمّل الزمن الأخلاقي الذي سبقه، محمِّلا أهله مسؤولية تخليق الناس؛ فيلزم

أن يكون آخِرُ هذه الأزمان زمنَ أكملِ الشرائع وأحقّها بالتخليق؛ وعلى هذا، فإن «تكميلية» الإسلام لا تـحمِّل الأمة الإسلامية مسؤولية إعادة تخليق شعوبها وشعوب العالم فحسب، بل **تحمِّلها أيضا مسؤولية ما صار إليه العالم من انحطاط أخلاقي لا سابق له إلى حدٍّ قَلب القيم إلى أضدادها، بل إلى حدِّ مَـحوها بالمرة كما يحصل الآن،** على مرأى ومسمع العالم، في أقدس أراضينا؛ وذلك لأن الأمة الإسلامية، بحكم ما صارت إليه من استلذاذٍ للذلّة في الحياة واستغراقٍ في التنازع على الـمِلك، لم تعُد قادرة على أن تنهض بواجب التخليق المنوط بها في زمنها الأخلاقي الآخِر.

وهكذا، فإن الأمة الإسلامية لا حظَّ لها في الخروج من تدهورها الأخلاقي إلا إذا قامت بمسؤوليات الإحياء أو التجديد الثلاث: «تجديدُ التوحيد»، و«تجديدُ العلاقة بالقيم الأسمائية»، و«تجديدُ تخليقِ الذات وتخليق العالم».

والقول الجامع لِـما تقدّم هو أن الأمة الإسلامية أخلّت **بمسؤوليتها الائتمانية؛** فكان أن حلّت بها مُوبقات عظيمة ثلاث: «الذلة في حياتها»، و«التنازع على التسلّط بين أبنائها» و«تدهور الأخلاق في مجتمعاتها»؛ ولا يمكن الخروج من هذه الموبقات إلا بتحوُّلات ثلاثة: أحدها، **تحوُّل العقول**، وذلك باستعادة «روح المقاومة»[1]؛ والثاني، **تحوّل الإرادات**، وذلك باستعادة «روح الائتمان»؛ والثالث، **تحوُّل الوضع الديني**، لأن الإسلام يوجب أن يكون هذا الوضع على قدْر العطاء الذي تميَّزت به خاتـميته، ويكون هذا التحول باستعادة «روح التجديد»، توحيدا وتقويما وتخليقا.

(1) قد ذُكر من قبل أن «روح المقاوم» تتلبّس بـ«حالة الشهيد»، وهذه الحالة هي «شهود الصفات الإلهية»؛ وهذا الشهود هو «المعرفة الفطرية الأولى»؛ وهذه المعرفة تتوسل بـ«العقل»، فيلزم أن تورِّث «روحُ المقاوم» لصاحبها عقلا جديدا؛ وهذا العقل الجديد يجدّد، بدوره، «الإرادة»؛ فميزة المقاوم أن قوة إرادته من قوة عقله.

الفصل الخامس

كيف نحيي إرادة الأمة؟

ما أكثر الأمور التي تؤرِّق الإنسان في هذا الزمان! لكن ما يؤرِّقني أكثر من غيره ليس ما وقع بالأمة على عِظَمه وهوله، لأنه قد وقع، ولا ارتفاع للواقع، وإنما الذي يؤرّقني هو **كيف نُفرِغ الذمة من الواجبات التي تشغلها بموجب واقع الأمة؟** فإذا كان ما أرّق المفكر اللبناني شكيب أرسلان في مطلع القرن العشرين هو ما عبّر عنه في مقالته الشهيرة: **لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟** فإن ما ينبغي أن يؤرّق كل مفكر مسلم في مطلع القرن الواحد والعشرين هو ما يمكن أن نعبّر عنه بمقالة تضاهيها تركيبا وتوجيها، وهي: **لماذا ذلّ المسلمون وعزّ غيرهم؟**[1] أو، بصيغة الحاضر، **لماذا يذلّ المسلمون ويعزُّ غيرهم؟**

فإذا كان مفكرو مَطلَعِ القرن العشرين من المسلمين قد شغلهم، أساسا، إشكال معرفي، وهو **إشكال العقل في الأمة وما يتعلق به من أسباب العلم**، فبحثوا في «التقدم» و«التأخر»، عللا وآثارا ومنافذ، فإنه حقيق بمفكري مطلع القرن الواحد والعشرين أن يشغلهم في المقابل، وبقوة أكبر، إشكال أخلاقي، وهو **إشكال الإرادة في الأمة وما يتعلق به من أسباب العمل**، لأنه لا إرادة بغير

(1) تأمّل الحديث الشريف: «يُوشِكُ الأممُ أن تَداعَى عليكم، كما تَداعَى الأَكَلةُ إلى قصْعتِها، فقال قائلٌ: ومن قِلَّةٍ نحن يومئذٍ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكنَّكم **غُثاءٌ كغُثاءِ السَّيلِ**، ولينزِعَنَّ اللهُ من صدورِ عدوِّكم المهابةَ منكم، وليقذِفَنَّ اللهُ في قلوبِكم الوهْنَ، فقال قائلٌ: يا رسولَ اللهِ وما الوَهْنُ؟ قال: حبُّ الدُّنيا وكراهيةُ الموتِ».

عقل كما لا عمل بغير علم، بحيث يكون «إشكال الإرادة» (أو «إشكال العمل») الذي يَلقاه هؤلاء المفكرون ضعفَ «إشكال العقل» (أو «إشكال العلم») الذي لَقيه سَلَفهم ولـمّا يجدوا له حلّا، ولا منه مخرجا؛ فيتعيَّن عليهم إذن أن يُضاعفوا البحث في «العزة» و«الذلة»، **مظاهر وأسبابا ومخارج**؛ فـ«العزة» لا تكون إلا مع «التقدم»[1]، و«الذلة» لا تكون إلا مع «التأخر»؛ وكما أنه لا وسط بين «التقدم» و«التأخر»، فكذلك لا وَسط بين «العزة» و«الذلة»؛ والأمة الإسلامية بسقوطها في «الذلة»، خرجت من «العزة» بالمرة كما أنها، بسقوطها من قَبْل في «التأخر»، خرجت من «التقدم» بالكلية.

وإذا كانت **مظاهر** وجود الذلة في الأمة لا يختلف فيها اثنان، فإن الاختلاف في **أسباب الوقوع** في هذه الذلة قائم، إن لم يكن في طبيعة هذه الأسباب، فإنه يقوم في صيغتها؛ فمنهم من يَنسُب هذه الأسباب إلى التنازع على مقاليد الحكم، ومنهم من يَنسبها إلى الجمود في ثقافة الأمة؛ ومنهم من يصعد بهذه الأسباب إلى زمن بعيد، ومنهم من يَقصُرها على فترة قريبة؛ ويبدو أن هذه الأسباب تختلف باختلاف **الضرورات الحضارية** التي تدعو إلى استكشافها واستئصالها؛ فإذا كان همُّنا الحضاري ثقافيا نسبناها إلى الثقافة، وإذا كان سياسيا نسبناها إلى السياسة، وهكذا؛ وسوف أقف، بعد حين، عند سبب واحد منها أعدُّه السبب الحضاري والأخلاقي الأنسب لوضع الأمة الراهن، والأقدر على حملها على **تبيُّن مَسِيرها ومصيرها**.

أما عن **وسائل الخروج من الذلة**، فقد بلغت الذلة من النفوس درجة تعطَّلت **معها العقول عن التفكير فيها على الوجه الذي ينبغي**، حتى وإن اهتدت إلى تصوُّر بعض آثار هذه الذلة، واعية بواجب محوها؛ وأما اجترار بعض الحلول التقليدية،

(1) لا يُشترَط في «التقدم» هنا أن يكون بالمفهوم الغربي، فقد تكون الأمة «متقدمة» في مبادئها ومُثلها، ولكن لم تسعفها الأسباب المادية لتحقيقها.

كالدعوة إلى الرجوع إلى الدين أو التمسُّك بالكتاب والسنة أو اتباع للسلف، لم يَعد يؤتي ثماره كما كان؛ فلئن كان بعض هذه الحلول مصيبا في مضمونه وغايته، فإن الصيغ التي يُعرَض بها لم يَعُد لها تأثير في القلوب يُذكر، لـمَا أضْحت عليه هذه القلوب من النفرة من التذكير بالمعهود، فضلا عن التذكير بالمجتَرّ، ولِـما باتت عليه من شدة الشغف بالجديد والطلب للبديع.

ويجعلني التفكر في هذا الإشكال الحضاري والأخلاقي الجديد الذي يتحدى المفكرين المسلمين اليوم، أعرض عليكم بعض الملامح العامة لـ«الذلة» التي أصابت الأمة، وكذا بعض المبادئ الأخلاقية الكلية للخروج منها، متوسّلا في ذلك بالمنظور الائتماني التي ارتضيته سِـمةً مـميّزة لفكري.

فأنطلق في هذا العرض من تعريفين: أحدهما، **تعريف للذلة**، والثاني **تعريف للإرادة**.

فأقول إن حقيقة **الذلة** هي أنها **آفة عظمى تُصيب إرادة الإنسان**؛ إذ أن الذليل هو مَن تعطَّلت إرادته، أو قل **ماتت إرادته**.

كما أقول إن حقيقة **الإرادة هي أنها قدرة الإنسان على المواثقة** (بمعنى «إعطاء أو أخذ الميثاق»)؛ فلا يتحقق الإنسان بالإرادة، حتى يكون قادرا على أن يواثق نفسه أو غيره؛ ولهذه المواثقة، في سياق الأمة، صفتان أساسيتان:

إحداهما، أنها ليست «معاملة» مثل غيرها من التصرفات يدخُلُ فيها المرء متى أراد، ثم يَخرج منها متى أراد، وإنما **هي معاملة خاصة تحدِّد هويته الإنسانية**؛ فيلزم أن الذليل الذي ضيَّع إرادته، ضيّع، في ذات الوقت، هويته، **فلا هوية مع وجود الذلة**.

والثانية، أنها ليست «معاقدة» بالمعنى الاجتماعي، وإنما هي **«معاهدة»** بالمعنى الميتافريقي، أي معاهدة لا تنفك عنها **شهادة الله عليها؛ فالإرادة هي**، في نهاية المطاف، **القدرة على المعاهدة التي تُشهِد الله عليها**.

يلزم من التعريفين المذكورين أن الذلة التي هي تعطُّل الإرادة، إنما هي **تعطّل القدرة على المواثقة**؛ فالذليل عاجز عن أن يواثق نفسه أو غيره؛ وإذا كان يعجز عن مواثقة نفسه أو مِثْله، فهو أعجز عن أن يواثق ربه؛ **والعجز عن مواثقة الإله** قد يُحمل على معنيين اثنين:

أحدهما، **العجز عن الدخول في مواثقة الإله**؛ فالأمَّة متى ذلّت، لم تبقَ لها القدرة على أن تتوجه إلى ربها **بالعهود** التي تستلزمها الساعة، قياما بواجباتها وتحقيقا لهويتها، حتى تؤمِّن بقاءها.

والثاني، **العجز عن الوفاء بالمواثيق المأخوذة على الأمة**؛ والأمة متى عجزت عن هذا الوفاء، وقد تعهّدت به لربها، فإن هذا العجز يتخذ صورة **النقض**، بحيث تكون الأمة **ناقضة** للمواثيق الإلهية؛ والناقض لهذه المواثيق تناله، بالضرورة، **الذلة والمسكنة**، لأنه قاطعٌ صلتَه بربه.

وحينئذ، يلزم أن **الذلة التي سقطت فيها الأمة إنما أتتها من نقضها للميثاق الإلهي المأخوذ منها**[1]؛ فنحن اليوم، شئنا أم أبينا، قد نقضنا الميثاق الذي واثقنا الله به كما نقض اليهود، من قبلُ، الميثاق الذي واثقهم الله به؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا عجب أن يُسلَّط ناقضو المواثيق بعضُهم على بعض.

ورب معترض يبادر إلى القول: لا نسلّم بأن الأمة نقضت الميثاق الإلهي، كيف يكون ذلك، وهي لا تزال تقوم بشعائرها؟ فلِمَ لا يجوز أن تكون قد وقعت في العصيان وكفى، والله تواب رحيم! الجواب على هذا الاعتراض من وجهين:

أحدهما، أنه لا جدوى من أداء الشعائر ما لم يَرفع هذا الأداءُ الذلةَ عن الأمّة، إذ يكون الفساد قد لَحِق، بصورة من الصور، هذا الأداء، حتى لو سلَّمنا بوجوده، ظاهرا.

(1) جاء هذا الميثاق منصوصا عليه في الآية 8 من سورة الحديد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ أي «ميثاق الإسلام»؛ يذهب بعض المفسرين إلى أنه «ميثاق الإشهاد»، والمرجح أنه «ميثاق الإسلام».

والثاني أن العصيان يُفضي إلى نقض الميثاق[1] ما لم يُتدارَك بالتوبة؛ والشاهد على ذلك اليهود، فهم أحرَص الناس على أداء الطقوس مع إقرارهم بالمعصية؛ ومع هذا الأداء، فلا أنقض منهم للمواثيق، سواء كانت إلهية أو بشرية، حتى ولو عادوا إلى تجديدها.

وإذا ظهر أن **نقض الميثاق** هو سبب الذلة التي تعاني منها الأمة، فالسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو **كيف تعود الأمة إلى سابق عهدها، ألا وهو الوفاء بالميثاق؟**

قد يستعجل بعضهم الجواب أو يستسهله، فيقول: «إن العودة إلى الوفاء بالميثاق تكون بطريق العودة إلى **الحالة الإيمانية** التي تضمَّنها كتاب الله، عز وجل، وسنةُ رسوله، ﷺ».

غير أن الخطأ يعرِض لهذا الجواب من جانبين، **أحدهما**، أنه يفترض أن هذه العودة واحدة لا ثاني لها، إذ ينبغي أن ينهض بها الخَلف على الطريقة التي نهَض بها السلف؛ **والثاني** أنه يقرّر أن الأمة بمقدورها أن تقوم بهذه العودة متى شاءت؛ وهذا لا يصح لأن هذه العودة الواحدة ليست بالأمر المقدور عليه، **لأن العقول أضحت غير العقول، والإرادات أضحت غير الإرادات**؛ فإذا كان هناك من عودة، فلا تكون **إلا عودة إلى النصوص المؤسِّسة**، وليس عودة إلى الحالة الإيمانية الأولى التي عاشها الصحابة عند تلقّي هذه النصوص؛ فلا قدرة لنا على استرجاع هذه الحالة الأصلية، نظرا لأن الفوارق العقلية والإرادية التي تفصلنا عنهم لا يمكن طيُّها، بَلْهَ محوها؛ لذلك، يلزم أن نقيّد السؤال المطروح بهذه الفوارق، ونعيد صياغته، فنقول:

---

(1) تدبَّر الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾، 93، سورة **البقرة**.

كيف تعود الأمة إلى سابق وفائها بالميثاق في زمن شهِد تبدُّلا في العقل والإرادة غيرَ مسبوق؟

وحينها، يتعين أن نتبيّن نوعَ وقدْر هذا التبدل الذي لحق بالعقل والإرادة في عصرنا، حتى إذا ضبطنا صفاتِه ومقتضياته، سعينا إلى تحديد كيفية العودة إلى الوفاء بالميثاق بما يناسب هذه الصفات والمقتضيات العصرية، عقلا وإرادة، فضلا عن عرْض هذه الصفات والمقتضيات على الخصوصية الإيمانية للأمة، حتى لا تتعارض معها.

من ثَمَّ، كان اتخاذي لقرار منهجي، وهو أن أضع للإنسان تعريفا أخلاقيا، فعرفت الإنسان **بكونه كائنا ميثاقيا**، إذ تأكد لي بما لا يدع مجالا للشك **بأن الميثاقية متأصلة في الفطرة الإنسانية**؛ لذلك، فهي أقدر من غيرها على الجمع بين الاعتبارين: **اعتبار واقع التبدل الإدراكي والإرادي واعتبار واجب حفظ الخصوصية الإيمانية.**

فمن جهة «التبدل الإدراكي والإرادي»، فقد ثبت أن «الميثاقية» تشكّل مقتضى أساسيا من المقتضيات الحضارية التي باتت تحدِّد نظام المجتمع الحديث، اجتماعيا كان أو سياسيا، وإن تمَّ التعبير عنها بلفظ آخر هو «التعاقدية»، عملا بمعتقد «العلمانية».

أما من جهة «حفظ الخصوصية الإيمانية»، فلا يخفى على ذي بصيرة **أن الميثاقية عبارة عن البنية الجامعة التي رُكِّبت بها كل شريعة مُنزَلة**[1]؛ وقد تجلت في الإسلام بأكمل صُورها، بحيث لا بِدْع أن نقول: **الإسلام دين ميثاقي**، بل أن يقال: **الإسلام دين الميثاق**[2].

---

(1) تدبر الآيات التي نزلت في اليهود: 83-86 من سورة البقرة، إذ تضمّن ذكر «الميثاق» فيها بيان بنود «الشريعة».

(2) انظر:

Annemarie Schimmel, **Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam** (New York: State University of New York Press, 1994), 252-253.

ومعلوم أن الخاصية الأساسية للميثاق هو أنه يحقق الانتقال من حالة إلى حالة أخرى تضادُّها بوجه من الوجوه، حالة أحسن منها أو مِثْلها قدْرا؛ فإن كان ميثاقا اجتماعيا، فهو انتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة القانون»، وإن كان ميثاقا روحيا، فهو انتقال من «حالة الفطرة» إلى «حالة الشرعة»؛ وهذا يعنى أن الميثاق ليس مجرد تغيير طارئ في الوضع القائم، وإنما عبارة عن **تـحوُّل فاصل**، إذ يفصل بين الحالتين: المنتقَل عنها والمنتقَل إليها.

ومادام تعريفي الأخلاقي للإنسان مبنيا على الجمع بين المقتضيين: «المقتضى الميثاقي الحضاري» و«المقتضى الميثاقي الإيماني»، فقد وجب أن يكون **هذا التحول الميثاقي** عنصرا أساسيا في صياغة الجواب عن السؤال المطروح، أي كيف تعود الأمة إلى سابق عهدها من المواثقة؟

لذلك جاء مجمل هذا الجواب متضمِّنا لمبادئ أخلاقية خمسة يقضي كل واحد منها بإجراء تحوُّل مخصوص، وهي كالآتي:

1 . مبدأ تحديد كيفية العودة إلى المواثقة

يوجب هذا المبدأ الأول إحداث تحوّل في تحديد كيفية العودة، إذ ينقلُ هذا التحديدَ من الحالة الجزئية إلى الحالة الكلية؛ ذلك أنه لا يحقُّ لأي شخص أو أي مؤسَّسة أن تستبد بهذا التحديد، بل ينبغي أن يُسهم فيه جميع أفراد الأمة، كل واحد بحسب قدره، وأن تُسهم فيه كذلك جميع مؤسَّساتها، كل واحدة بحسب دورها[1]، وذلك لأسباب ثلاثة:

أحدها، أن الميثاقية خاصية كل فرد أو مؤسَّسة، ولا يصح أن يُبتَّ في أمر العودة

(1) تدبَّر الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ 110، سورة آل عمران.

إلى الميثاق من دون مشاركة كل القادرين على النصح أو الفعل، على اختلاف توجهاتهم.

والثاني، أن العودة إلى المواثقة هي عودة الأمة بأسرها، وما لم يشارك الجميع بطريقة أو أخرى فيها، حصل الإخلال بشرط «العدل».

والثالث، أن المسؤولية عن الذلة لا تقع على فئة أو مؤسَّسة بعينها، وإنما تقع على الجميع، على اختلافٍ في أشكال هذه المسؤولية وأقدارها.

2. مبدأ التوعية بالذلة

يوجب هذا المبدأ الثاني إحداث تحوُّل في تحصيل الوعي بالذلة، إذ ينقلُ هذا التحصيل من الحالة الكفائية إلى الحالة العينية؛ فليس الوعي بالذلة واجبا على فئة مخصوصة من الأمة، بحيث إذا حصَّلته سقط عن الباقي، بل يجب تحصيله على كل فرد فرد من أفرادها؛ لهذا، يتعين بذل أقصى الجهد **في تبصير الناس** بمساوئ هذه الذلة، آثارا وأخطارا، بما يجعل **كل فرد** منهم يشعر بأن الذلة تَلحقُه كما تلحَق غيره؛ هذا، بالنسبة لمن عرف سبب هذه الذلة، أما من فاتته معرفة هذا السبب، فيَحتاج إلى المزيد، إذ **ينبغي أن يُعرَّف بحقيقة نفسه التي ظل يجهلها، ألا وهي أنه كائن ميثاقي!** ثم يُبيَّن له كيف أن الذلة تذهب بهويته ذهابها بعزته؛ ذلك أن بعضهم لم يَعُد يرى الذلة التي هو فيها، إذ يكون قد غشيَ بصرَه عمى الجهالة أو شرَهُ المصلحة أو كلاهما.

ومتى تمكَّن هذا الوعي في النفوس، أَنِفت الذلةَ وأنكرتها، فيؤدى ذلك إلى أن **تنبعث الهمم فيها**؛ وبفضل هذا **الانبعاث الروحي** الذي تتحول معه الاستعدادات الباطنة، **تتجه النفوس إلى تجاوز حالها من الدَّنية**، ساعية إلى تحصيل ما يعلو بها؛ ولا يعلو بها، كما هو واضح، إلا استعادة هويتها الأصلية، أي «الهوية الميثاقية».

3. مبدأ التوفية بميثاق العزم[1]

يوجب هذا المبدأ الثالث **إحداث تحوّل في العلاقة بالغاية، إذ ينقُل هذه العلاقةَ من حالة ابتغاء الشيء إلى حالة استقباله** («الاستقبال» بمعنى «التوجه إلى القبلة»)؛ فغاية الأمة من وراء العودة إلى المواثقة، وهي تعاني الذلة، هي، بالذات، «الخروج من الذلة»؛ وحيث إن «الخروج من الذلة» إنما هو **الدخول في عزة الإسلام،** فلا يكفي أن يعتبره الساعي إليه مجرد **بغية** يرجع أصل تعيينها إليه، بحيث تكون هذه البغية تابعة لإرادتِه، وإنما أن يعتبره **قبلةً يستقبلها،** إذ أن خصوصية «الاستقبال» أنه يستلزم من صاحبه تحصيلَ **الإيمان بالشيء** الذي يستقبل، لأن هذا الشيء **يُقبِل** على الساعي إليه بما يوجب إيمانه به؛ ولما بات هذا الشيء محل إيمان، لزم أن ينزل منزلة **القِبْلة.**

وهذا يعني أن الساعي لا يتحقق بالاستقبال إلا إذا عقد قلبَه بكليته على هذا الخروج، جازما بالمضي إلى إتيانه، أي متحققا بتمام **العزم** عليه؛ **فالعزم هو تمام القصد المؤمِن بالمقصود إيمان المستقبل للقبلة؛** من ثم، يكون **العزم هو بمثابة تعهُّد من الساعي بالخروج من الذلة؛** ولما كان العزم بهذا الوصف، فهو عبارة عن معاهدة الساعي لربه، إذ يُشهده على عزمه بالضرورة؛ ومِثْلُ هذه المعاهدة الـمُشهَد عليها عبارة عن **مواثقة؛ فالعازم مُواثِق لربه، بموجب اتخاذه الخروج من الذلة قِبْلة له.**

---

(1) تدبّر الآيتين الكريمتين: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾، 115، سورة طه؛ ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾، 35، سورة **الأحقاف**؛ قد نخلص من هذا التدبر إلى أن «العزم» إنما هو الميثاق الأول الذي ينبغي مباشرته، فـ﴿أولو العزم﴾ هم الأنبياء الذين وفوا بما عاهدوا عليه ربهم منذ أول ما عهِدَ به إليهم.

4. مبدأ التوفية بميثاق الأمانة

يوجب هذا المبدأ الرابع إحداث تَـحوّل في العلاقة بالعالم، إذ ينقلُ هذه العلاقةَ من حالة الامتلاك إلى حالة الائتمان؛ فقد جُعل الإنسان، في الأصل، أمينا على الأشياء؛ ومعلوم أن الأمين لا يَـملك ما ائتُمن عليه، بحيث يتعين عليه حفظه على شرائطه والإيفاء بحقوقه؛ **ومن أسباب الذلة أن يطغى النزوع إلى الـمِلك على واجب الائتمان**؛ ومتى طغى هذا النزوع في النفس، قصُرت الهمة عن معالي الأمور؛ والساعي إلى الخروج من الذلة يحتاج إلى أن **يُثوِّر شعورَه**، إذ عليه أن يجعل من شعوره بالأشياء، لا شعورا بالحائز عليها حيازة المالك لها، وإنما شعورا **بالصائن** لها صون المستعير لها، لأنه لا مالك إلا الحق سبحانه، فيستوي عنده آنذاك أن يتصرف في هذه الأشياء بحقها أو أن يتصرّف غيرُه فيها لحاجته المشروعة إليها.

وهكذا، فبِتعهّد الساعي بأن يتعاطى هذا التثوير لشعوره، يكون قد عاهد ربَّه على أن يفي بهذا الواجب الائتماني، مؤدّيا كل ما يستلزمه من حقوق عليه؛ **فالأمين مواثق لربه، بموجب اتخاذه الائتمان طريقا له في التعامل مع العالم.**

5. مبدأ التوفية بميثاق المرابطة

يوجب هذا المبدأ إحداث تَـحوّل في العلاقة بالعمل، إذ يَنقُل هذه العلاقةَ من حالة الكسب إلى حالة الرباط؛ فإذا كان «ميثاق الأمانة» هو ميثاق **تثوير الشعور**، فإن «ميثاق المرابطة» هو ميثاق **تثوير العمل**؛ فالساعي إلى الخروج من الذلة يحتاج إلى أن يقرِن تَـحوُّلَه الداخلي بتحوُّل خارجي؛ والسبيل إلى هذا التحول الخارجي هو الارتقاء بمجال عمله، أيا كان، من مجال الانتفاع بإرادته إلى مجال **الاختبار لهذه الإرادة**؛ وهذا يعني أنه مطالَب بأن يجعل من مجال عمله، لا مصدرا للكسب بمجرَّده، أي مرتعا خصبا يَذُرّ عليه ما يتنعَّم به، وإنما **ثغرا** شاقا ومُجهِدا يرابط فيه ويمتحن فيه إرادته.

ومتى أضحى هذا المجال العملي ثغرا بين يديه، فقد توجَّب عليه أن يظل **يقاوم** أسباب الذلة فيه، فضلا عن مظاهرها وآثارها، واعيا تمام الوعي بأن هذه الأسباب سوف تبقى تهدده، ولن تنقطع عنه؛ لذلك، فإن هذا الساعي يتعهد بأن يلازم ثغره على الدوام، دفعا للذلة، مُشهِدا ربه على هذه المرابطة؛ وهذا الإشهاد يجعل من تعهُّده بالمرابطة معاهدة لربّه؛ **فالمرابط مواثق لربه، بموجب اتخاذه العمل ثغرا له.**

وإذا نحن تأملنا هذه المواثيق الثلاثة: **العزم والأمانة والمرابطة**، والتي هي عنوان **سعي الأمة إلى تجديد المواثقة مع ربها**، ألفينا أن «مبدأ التوفية بميثاق العزم» يورِّث الأمة القدرة على **تجديد الإيمان**، إذ تستبدل **القبلة** مكان البُغية ، وأن «مبدأ التوفية بميثاق الأمانة» يورِّثها القدرة على **تجديد الشعور بالمسؤولية**، إذ تستبدل **الأمانة** مكان الـمِلْك، وأن «مبدأ التوفية بالمرابطة» يورِّثُها القدرة على **تجديد العمل**، إذ تستبدل **الرباط** مكان الكسب؛ فيلزم من هذا أن الأمة لا تسترجع إرادتها، حتى يتعاطى أبناؤها «تجدَيد إيمانهم»، وعلامةُ هذا التجديد هو **التوجه بكلية قلوبهم إلى الكمالات الإلهية التي يتطلبها وضعهم**، بدءا **بالعزة**؛ كما يتعاطوا «تجديدَ شعورهم بمسؤوليتهم»، وعلامةُ هذا التجديد الثاني هو **تبيُّن واجبات ساعتهم**؛ ويتعاطوا أخيرا «تجديدَ عملهم»، وعلامةُ هذا التجديد الثالث هو **رفع أسباب التنازع بينهم**.

ولما كانت **الذلة** آفة أخلاقية أصابت «إرادة الأمة»، فقد تبيَّن أن خروج الأمة من هذه الآفة النكراء يوجب عليها تحصيل هذا التجديد بأنواعه الثلاثة وعلاماته الثلاث؛ وعندئذ، يمكن أن تعود للأمة القدرة على **حمل ميثاق الإسلام من جديد**؛ وفي تعاطيها الوفاءَ بهذا الميثاق العظيم، تُعان، قطعا، على **استرجاع عزِّها وسلطانها**[1].

(1) تدبر الآية الكريمة: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، 40، سورة الحج.

الباب الثاني

ثَغْر النظريات الأخلاقية

الفصل السادس

سؤال الأخلاق بين العَلمانية والائتمانية

معلوم أن «العَلمانية» بِنت الحداثة الغربية منذ انطلاقتها في القرن الثامن عشر؛ ومعلوم أيضا أن تعريفات متعدّدة وُضعت لها، ولا حاجة هنا للخوض فيها، حسْبنا أن الجامع بينها هو أنها تقضي بصرف «اعتبارات الإيمان الديني» عن أي مجال من مجالات الحياة؛ ومعلوم كذلك أن «الأخلاق» هي أحد هذه المجالات الحيوية التي ظلت مقترنة بالإيمان إلى مطلع ذلك القرن؛ وبهذا، تكون أشهر النظريات أو المذاهب الأخلاقية الحديثة، على اختلاف بينها في نظرتها إلى «العمل الأخلاقي»، قد عمِلت بمقتضى «العَلمانية».

فلما كان هذ العمل ينبني على أركان ثلاثة هي: «الفعل»، و«المفعول» (بمعنى «أثر الفعل»)، و«الفاعل»، فقد انقسمت هذه المذاهب الأخلاقية إلى أقسام ثلاثة تختلف باختلاف ما اشتغلت به من هذه الأركان العملية: أحدها، **مذهب الواجب**[1]، ويختص بالنظر في **أخلاق الفعل** على شرط «العَلمانية»، ومؤسِّسُه الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط» (1724-1804)[2]؛ والثاني، **مذهب المنفعة**[3]، ويختص بالنظر في **أخلاق المفعول** على شرط «العَلمانية»، ومؤسِّسُه الفيلسوف الإنجليزي، «جيريمي

(1) المقابل الإنجليزي: Deontology

(2) Emmanuel Kant

(3) المقابل الإنجليزي: Utilitarianism

بَنْثام» (1748-1832)[1]؛ والثالث، **مذهب الفضيلة**[2]، ويختص بالنظر في **أخلاق الفاعل** على شرط «العَلمانية»، ومُجدِّدُته الفيلسوفة الإنجليزية «إيليزابت أَنْسكونْب» (1919-2001)[3].

والجدير بالذكر هو أن «عَلمانية» هذه المذاهب الثلاثة لا تعني، بالضرورة، أن أصحابها جميعا منكرون لـ«الإيمان» أو منسلخون منه، في أفكارهم أو أفعالهم، بالكلية، وإنما يعني أن ما ينكرونه، باتفاق وإصرار، هو إدخال عنصر «الإيمان» في «علم الأخلاق»، إن تأسيسا لبنائه أو تحليلا لمفاهيمه أو تقريرا لأحكامه أو توجيها لأهدافه.

أما **الائتمانية**، فهي، بالعكس من ذلك، المذهبُ الأخلاقي الذي يأخذ بالعنصر الإيماني في الاشتغال بحقائق الأخلاق، مبيِّنا مشروعية هذه الحقائق أو مُثبتا معقوليتها؛ ولا ينفع المعترض أن يقول بأن «الأخلاق الائتمانية» تُفضي إلى انتكاسة في الفكر الأخلاقي، إذ تعُود، في ظنه، إلى التمسك بعين الادعاءات التي دحضتها «الأخلاقيات العَلمانية»؛ لأننا نقول: إن «الأخلاقيات العَلمانية» قامت على أمرين يَـخصَّان العالم الغربي وحده: **أحدهما**، «إشكال لا عقلانية معتقدات الكنيسة»[4]، مزدوِجا بإشكال «تحكُّم الكنيسة» في الشأن السياسي؛ **والثاني**، «ادعاء لاعقلانية الإيمان»، مزدوِجا بادعاء «القهرية الخارجية» للإله؛ أما فيما يخص «الائتمانية»، فسوف نرى كيف أنها تأخذ بعقلانية تتسع لـ«الإيمان»، وكيف أنها تُقيم أحكامها الأخلاقية على مبدإ الرضى والاختيار.

---

(1) Jeremy BENTHAM

(2) المقابل الإنجليزي: Virtue Ethics

(3) Elizabeth ANSCOMBE

(4) مثل معتقد التثليث ومعتقد التجسيد.

بعد هذا التمهيد، أُوضّح كيف أن «عَلمانية» المذاهب الأخلاقية الثلاثة المذكورة تُفضي إلى الوقوع في **شبهات كبرى** ثلاث تتولى الائتمانية دفعها.

1. الشبهات الكبرى للمذاهب الأخلاقية العلمانية

إذا نحن تأمَّلنا فصْل العلمانيةِ الأخلاقَ عن الإيمان، وجدنا أن هذا الفصل يؤول أمره إلى كون «العَلماني» يسعى إلى أن **يَنسُب** للإنسان ما حقُّه أن يُنسَب إلى الإله؛ وهذه **النسبة** تعني أن العَلمانية **تُنازِع** الإله في صفة أساسية من صفات كماله، وهي **المالكية**؛ وهذه حقيقة جوهرية فات الدارسين أمرُ تبيّنها، فتشعبت بهم طرق البحث في إشكالات العَلمانية؛ فالإنسان، بحسب العَلمانية الأخلاقية، هو وحده الذي **يَـملك** أن يضع **من عنده** القيم والقواعد الأخلاقية، وليس الإله، لا وحيا ولا هداية، حتى ولو سُلِّم بإمكان وجوده[1].

يترتب على هذا أن **الشبُهات** التي دخلت على هذه المذاهب العَلمانية إنما هي ناشئة، في الحقيقة، عن **منازعة الإله في نعْت «المالكية»**، كل واحد منها على شاكلته، بحيث ينفيه عن الإله ويثبته للإنسان؛ وأمضي الآن إلى بسط الكلام في هذه المذاهب الأخلاقية، واحدا واحدا، بحيث أبيِّن كيف تأدَّى كل واحد منها، بسبب هذا النزاع «الميتافريقي»، إلى شبهة تخصُّه، حتى إذا فرغتُ من هذا الكلام النقدي، انعطفتُ على بيان كيف أن المذهب الأخلاقي الائتماني، لِثبوت خلوِّه من هذه المنازعة الميتافيزيقة، لا تَعرِض له مطلقا هذه الشبهات الحداثية الثلاث.

1.1. مذهب الواجب وانتحال الرتبة الإلهية

لما كان «كانط» معجبا بمبادئ «التنوير»، ومنافحا بقوة عنها، وكان أحد هذه المبادئ هو **الاستغناء بالعقل في النظر والعمل**، فقد جعل، في كتابه المتميز: **تأسيس**

(1) كما يُسلّم بها ما يُعرف باسم «أخلاقيات الأوامر الإلهية» أو «المذهب الإرادي اللاهوتي».

ميتافريقا الأخلاق[1]، من «العقل» **الأساس** الذي ينبغي أن تُبنى عليه الأخلاق، بدءا بـ«الإرادة» التي تتعلق بكل عمل، اختيارا له وإيجادا؛ ولما كان مذهبه يركز أساسا على ركن **الفعل** من أركان العمل الأخلاقي، فقد جعل من «الواجب» - الذي يُزوِّد به «العقلُ» «الإرادةَ»، كي تختاره وتُوجده - **المعيار** الذي ينبغي أن تُحدَّد به **القيمة الخُلُقية** لهذا الفعل؛ وعلى هذا، فإن العمل، في نظره، لا يكون ذا قيمة خُلقية حقّا، حتى يُؤتى به، لا موافقا للواجب فحسب، بل يُؤتى به **صادرا عن الواجب من حيث هو واجب محض** أو قل، باختصار، **إن العمل القيِّم خُلُقيا عنده، إنما هو العمل عن واجب، لا عن سواه.**

غير أن «الواجب»، في عمل **الإنسان**، يكون عُرضة للازدواج بما يضادُّه، إن نزعة أو رغبة، ذلك أن الإنسان يتّبع في هذا العمل **مبدأ أو قاعدة**[2] يضعها من عنده، وهذه القاعدة قد تكون موافقة لِـما يجب عليه أو مخالفة له بسبب نزعته أو رغبته؛ وأحد أمثلة «كانط» عليها مختصَرا هو الآتي: «كلما احتجتُ إلى المال، اقترضتُه ولو أني أعلم أني لن أردَّه».

لذلك، لجأ «كانط» إلى وضع **قانون أخلاقي** يضبط هذه القواعد الخاصة كما أنه يُنتج الواجبات التي يتعين تأديتها، إذ «الواجب»، كما يعرّفه، ليس إلا **ضرورة القيام بالفعل على وفق القانون الأخلاقي**؛ وقد سمَّى هذا القانون بـاسم **«الأمر القطعي»**؛ وفي ذلك إشارة إلى القهر الذي يجده الإنسان في أدائه، حيث **يُضطرُّ** إلى دفع ميوله الطبيعية؛ وقد وضع لهذا الأمر صيغا مختلفة نذكر منها هاهنا ثلاثا:

أولاها، **صيغة القانون الكلي**، وهي:

- **لا تأت فعلك إلا على وِفق قاعدتك التي تريد، في ذات الوقت، أن تصير قانونا كليا.**

(1) العنوان الألماني: **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**

(2) المقابل الإنجليزي: Maxim.

وتطبيق هذا القانون على مثال القاعدة السابقة يكون كالتالي: فمعلوم أن الاقتراض يتضمّن الوعد بردّ القرض إلى صاحبه؛ فإذا عرضْتُ هذا المثال على هذا القانون الأخلاقي الكلي، تبيَّن لي أن هذه القاعدة لا يمكن أن تُعمَّم على كل الناس، ذلك لأن هذا التعميم يصيِّر الوعدَ وغايتَه التي هي ردّ القرض غير ممكنين، فلا مُقرِضَ يُصدّق ما وُعد به؛ فيلزم أن هذه القاعدة غير أخلاقية.

والثانية، **صيغة الإنسانية كغاية في ذاتها**، وهي:

- **لتأت فعلك بحيث تُعامِل، على الدوام وفي ذات الوقت، الإنسانية في شخصك وفي شخص غيرك على أنها غاية، وليست أبدا مجرد وسيلة.**

يعتبر «كانط» أن اتصاف الإنسان بكونه عاقلا هو الذي يورّثه حق الاحترام لذاته والتمتع بالكرامة، مما يجعله معدودا في الغايات من الأعمال، لا في الوسائل الموصّلة إليها؛ فبيِّن أن الغاية أشرف من الوسيلة.

والثالثة، **صيغة التشريع الذاتي**، وهي:

- **ينبغي لكل كائن عاقل أن يأتي فعله كما لو كان دائما، باعتماد قواعده، عضوا مشرّعا في ملكوت الغايات الكلي.**

فكما أن العاقل الذي هو غاية في ذاته يتولى اختبار القواعد الخاصة، إذ يعرِضها على محك القانون الأخلاقي الكلي، فكذلك يتولى **وضع القوانين العامة**، إذ لا يُشرّع لنفسه فحسب، بل يشرّع لغيره في ذات الوقت الذي يشرع فيه لنفسه.

بعد أن عرضتُ الملامح العامة لنظرية «كانط» الأخلاقية، يبقى أن أوضّح كيف أنها تنطوي على عناصر أخلاقية تجعلها **تتعدى حدود الإنسان** وتُوقعها في شبهة **انتحال الرتبة الإلهية**؛ ولا يخفى أن انطواء هذه الملامح الأخلاقية على هذه العناصر المشتبِهة يرجع، في الأصل، إلى منازعة الإله في مالكيته التي اتسمت بها «العلمانية»

بوجه عام؛ ولما كان كل مذهب أخلاقي، كما ذُكر، اتخذ طريقه الخاص في هذه المنازعة الـمِلكية، فإن الطريق الذي اتَّبعه «مذهب الواجب» هو أن يَنسب المالكية **للعقل**؛ فالعقل، بحسبه، **يَملك** كل أمر تعلَّق بمجال الأخلاق؛ وأذكر الآن بعض هذه العناصر الانتحالية الناتجة عن تمليك «العقل» الشأنَ الأخلاقي، حصْريا.

1.1.1 . **خالصية العالم**[1]؛ تتعامل هذه النظرية مع المفاهيم الأخلاقية باعتبارها قائمة بـ«**عالم خالص**»، تسميه تارة «المجال القبلي»، وتارة «المجال الصوري»، وتارة «العالم المعقول»، وتارة «عالم الأشياء في ذاتها»؛ فـالعقل في هذا العالم «عقل عملي خالص»، والإرادة فيه «إرادة خيّرة خالصة»، والقانون الأخلاقي فيه «قانون كلي خالص»، والواجب فيه «واجب لذاته خالص»، والحرية فيه «حرية مطلقة خالصة»، بل، على الجملة، الأخلاق فيه كلها «أخلاق خالصة».

ولئن كان «كانط» قد أفاد بوصف «الخالص» ما هو خال عن التجارب الحسية والميولات النفسية، فقد ظل هذا الوصف عنده يُشعر بمعنى «**الطاهر**» أو «**المطهَّر**»؛ ومعلوم أن «الطاهر» قد يُستعمَل مرادفا لـ«**القُدُسي**»، وأن «المطهَّر» قد يُستعمَل مرادفا لـ«**المقدَّس**»، بحيث يكون «العالم الخالص»، عند «كانط»، عبارة عن «العالم القدُسي» أو «العالم المقدَّس»، ولا أحق بـ«التقديس» من الإله، فيكون هذا العالم، في نهاية المطاف، عبارة عن **عالم متألّه**، وإلا فهو **عالم الألوهية بعينه**.

وأُورِد على ذلك الدليلين الآتيين:

أحدهما، ثبوت تأثُّر «كانط» بـ«الطهرانية»، وهي حركة دينية «بروتسانية» سعت إلى تطهير الكنيسة من بعض الممارسات والمعتقدات، ويبدو هذا التأثير واضحا في كتابه: «**الدين في حدود مجرَّد العقل**»، و«التطهير» إنما هو «التقديس».

---

(1) أو قل «خلوص العالم».

والثاني، حديث «كانط» عن «الإرادة المقدَّسة»، وهي الإرادة المنزَّهة عن مخالفة القانون الأخلاقي، وشاهدُها الأول هو «الإرادة الإلهية»؛ وهذا الحديث يدل على أن كلتا الإرادتين: المقدَّسة وغير المقدَّسة عند «كانط» تتَّبع نفس القانون الأخلاقي؛ والفارق بينهما هو أن الإرادة غير المقدَّسة **تُؤمَر** بهذا الاتباع، بينما الإرادة المقدَّسة **لا تُؤمَر** به؛ وهذا قول «كانط»: «لا توجد **أوامر** مُلزمة للإرادة الإلهية، وبشكل عام للإرادة المقدَّسة؛ فهنا يكون «الواجب» في غير محله، لأن [هذه] الإرادة من ذاتها تتفق بالضرورة مع القانون»[1]؛ وحينها، يلزم أن «الإرادة البشرية»، متى تقدّست، صارت لها رتبة «الإرادة الإلهية».

1.1.2. **صلاح الإرادة**؛ لئن كانت إرادة الإنسان، نتيجةً لميوله، مأمورة، فإنها متى اتجهت إلى العمل وفق الواجب، مسدَّدةً بالقانون الأخلاقي الذي يمليه عليها العقل الخالص، فإنها ترقى إلى رتبة **الإرادة الخيّرية** أو قل الإرادة **الصالحة**؛ فأول عبارة افتتح بها «كانط» كتابه المذكور، بعد المدخل، كانت تعريفا عجيبا لهذه الإرادة، كأنما هو تنبيه مبكر على أن رتبتها إنما هي رتبة «الإرادة الإلهية» ولو أنها أضيفت، هاهنا، إلى الإنسان؛ إذ يقول فيه:

«يستحيل أن نتصور شيئا في هذا العالم، ولا حتى خارجه، يمكن أن يكون خيرا بلا حد، اللهم إلا أن يكون هو الإرادة الخيِّرة»[2].

فواضح أن «الاستحالة» هنا ليست مجرد امتناع وجودي يرتفع لو أزيلت أسبابه الخارجية، وإنما هي امتناع منطقي لا يرتفع، إذ يرجع إلى خصائص ذاتية لا تزول؛ أما الصفات التي وُصفت بها هذه الإرادة، فهي صفات إلهية صريحة:

---

(1) Immanuel KANT: **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Edited by Jens TIMMERMANN, IV 414.5.

(2) نفس المصدر، IV 393.5

إحداها، **أن خيْرها ليس كمثله خير**؛ فلا خيرات الطبيعة، ميزات ذهنية كانت أو خصائص مزاجية؛ ولا خيرات الحظ، سلطانا كانت أو مالا أو صحة أو شرفا أو متاعا، يمكن أن تضاهيه؛ ومعلوم أن الخير كلّه في الإرادة الإلهية.

والثانية، **أن وجودها لا يقتصر على هذا العالم**، بل يتعداه إلى عوالم ممكنة أخرى خارجه؛ فالكائنات التي توجد في هذه العوالم مثل «الملائكة» لا تُـحصّل أفعالُها قيمتَها الأخلاقية إلا بتحصيل الإرادة الخيّرة، قصدا وخُلوصا؛ ومعلوم أنه ليست، كالإرادة الإلهية نفوذا في كل العوالم، إرادة.

والثالثة، **أنها تتصف بالإطلاق**؛ فلا شرط ترجع إليه، بل كل شيء راجع إليها، ولا قيد يعقلها، بل كل شيء معقول بها، ولا حد يحجزها، بل كل شيء محجوز بها؛ ومعلوم أن كمال الإطلاق على هذا النحو لا يوجد إلا للإرادة للإلهية.

3.1.1 . **كلّيانية القانون الأخلاقي**؛ حقا، إن القانون، من حيث المبدأ، يكون حُكما كليا، بمعنى أنه ينطبق على كل الحالات، ولا يقبل أي استثناء؛ لكن الصفة الكلية أو قل، باصطلاحنا، **الكُلّيانية**[1] التي نسبها «كانط» إلى القانون الأخلاقي تزيد، على المعلوم من خصائص القانون، خصائص أخرى تورِّثها بعدا إلهيا، نذكر منها ثلاثا:

أ. أن هذا القانون لا يجري على الإنسان وحده، وإنما **يجري على كل كائن عاقل**، على أساس أن العقل مَلكة إدراكية لا تـخصُّ الإنسان وحده، وإنما تعُمّ غيره من شريف الكائنات؛ وأي قانون يمكن أن يبلغ هذه الدرجة في الإحاطة والعموم، اللهم إلا أن يكون **القانون الإلهي**!

---

(1) وضعت مصطلح «كليانية» في مقابل المصطلح الإنجليزي: Universalism، بالرجوع إلى الاستعمال العربي القديم للفظ «الكلي»، إذ كان نظار المسلمين وعلماؤهم يستعملونه فيما يُستعمل فيه المصطلح الإنجليزي: Universal؛ وأفرِّق بين «الكليانية» و«الكلّانية» ولو أن كليهما مشتق من لفظة «كل»، إذ خصصتُ مصطلح «كلانية» للدلالة على المذهب الشمولي المعروف باسم Totalitarianim.

ب. أن القانون الأخلاقي، بموجب أساسه العقلي، تنتظم به الأعمال في كل العوالم، حتى **أعمال الإله**، بحيث تنزل «قوانين الأخلاق» في «ملكوت الغايات» منزلة «قوانين الطبيعة» في «عالم الأشياء»؛ فواضح أن الطبيعة، بموجب كونها سُنّة إلهية، لا يشذُّ عنها شيء؛ وقد اشتق «كانط» من الصيغة الأولى للأمر القطعي التي تجعل منه قانونا كليا **صيغة أخرى** تفيد نزول القانون الأخلاقي هذه المنزلة الطبيعية؛ وقد عُرفت هذه الصيغة باسم «**صيغة قانون الطبيعة**»؛ وهي:

- **لِتأت فعلك كما لو كانت قاعدةُ عملك ستصبح، بإرادتك، قانونا كليا للطبيعة**[1].

ج. أن القانون الأخلاقي لا يستمد كُلّيانيته من صفته الصورية أو القبْلية التي يشترك فيها مع أي قانون آخر فحسب، بل يستمدها، بالأساس، من **صفته القانونية**[2] نفسها؛ فهو كلياني بما هو قانوني كما هو قانوني بما هو كلياني؛ ولما كان «كانط» يرى أن «العقل العملي» يتوصَّل إلى ما لا يتوصَّل إليه «العقل النظري»، لزم أن تتسع الخاصية القانونية للقانون الأخلاقي لِـما لا تتسع له الخاصية القانونية للقانون الطبيعي[3]؛ وحسبك شاهدا على ذلك أن المشرّع في مجال العمل، عند «كانط»، هو «العقل العملي الخالص»، بينما المشرِّع في مجال النظر الطبيعي، بحسبه، هو «الفهم»[4]؛ ومعلوم أن «الفهم» عند «كانط» ملكة إدراكية أدنى من «العقل»، إذ يظل في اتصال بمعطيات التجربة الحسية، متولِّيا تطبيق ما يُنشئه من **المفاهيم** عليها، ابتغاءَ ضبطها وتنظيمها والوصول إلى قوانين العالم الطبيعي[5].

(1) المصدر السابق G 4:421; 4: 436

(2) المقابل الإنجليزي: Lawfulness

(3) وقد لجأ «كانط» إلى قانون الطبيعة لتمثيل قانون الأخلاق.

(4) المقابل الإنجليزي: Understanding

(5) واضح أن التميز بين الصفتين القانونيتين يقوم في كون «الكليانية» في القانون الأخلاقي أوسع وأشمل منها في القانون الطبيعي.

4.1.1. **ألوهية العقل**؛ لقد أفرد «كانط» الأمر القطعي، في صيغته الثالثة، لتقرير أن **الإرادة قانون نفسها**[1] أو قل **إن قانونية الإرادة من نفسها**؛ ومعنى هذا أن الإرادة التي ليست إلا العقل العملي الخالص **تشرّع لنفسها بنفسها**، واضعة القوانين الأخلاقية التي ينبغي التأسيس عليها، ومشتقةً منها الواجبات التي ينبغي القيام بها؛ وقد اعتبر «كانط» هذا **القانون الذاتي** (أو، على الوجه الأدق، **ذاتية القانون**) بمثابة المبدإ الأخلاقي الأعلى، بانيا عليه فكرته في «الكرامة»؛ **فذو الكرامة هو الكائن العاقل الذي لا يمتثل إلا للقانون الذي شرَعه بنفسه**؛ لكن هذا التشريع الذاتي يتميَّز بسمات تنقله من وصف البشرية إلى وصف الألوهية، نقف فيما يلي على بعضها.

أ. أن هذا التشريع يستغني كليا عن غيره، بحيث يُستنبَط القانون الأخلاقي من العقل العملي **حصريا**؛ فلو أن الإرادة لم تشرع لنفسها قانونها، والتمست هذا القانونَ في أي خاصية من خصائص الأشياء الخارجة عنها مثل «الإله» و«الطبيعة» و«الدولة»، لوقعت، حتما، في التبعية؛ وبيـِّنٌ أنه لا خُلوص للقانون مع وجود التبعية.

ب. أن هذا التشريع لا ينحصر أثرُه في نطاق الفرد الواحد الذي أتاه، وإنما يتعداه إلى مجموع أفراد الإنسانية، بل، أكثر من ذلك، يجاوز نطاق الإنسان بكليته **إلى نطاق كل الكائنات العاقلة على تنوُّعه**، بحيث يكون مُلزِما لكل عاقل، إنسانا كان أو غير إنسان، حيثما وُجد وكيفما وُجد؛ وبيّنٌ أن العقل الذي من وراء هذا التشريع يحيط إدراكه وسلطانه بكل شيء.

ج. أن هذا التشريع ليس تشريعا لصالح المخلوقات العاقلة فحسب، بل هو أيضا **تشريع لصالح الإله الخالق نفسه**، بحيث **تُلزمه** القوانين الأخلاقية التي قررتها الإرادة الخالصة وإن لم تكن تقهر إرادته كما تقهر إرادة غيره، وذلك لاعتبارين اثنين: **أحدهما**، أنه عاقل مثل سواه من العاقلين؛ والكائن العاقل، من حيث هو كذلك،

(1) المقابل الإنجليزي: Autonomy

مُلزَم بالقانون الأخلاقي، أيا كان مقامه الوجودي؛ **والثاني**، أن العقل لا يمكن أن يفكر في نفسه من غير تفكير في الإله، نظرا لأن فكرة الإله تُشكِّل جزءا من فكرة العقل؛ ومن ثَـمّ، كانت هذه الفكرة الإلهية **تلازم** العقل العملي خلال ممارسته لقدرته في تقرير الأحكام الضرورية والقوانين الأخلاقية الكلية.

د. أن القوانين التي يُنشئها هذا التشريع ينبغي أن تُحترَم وتُطاع بوصفها، لا مجرد قوانين بشرية، وإنما قوانين إلهية صريحة، ذلك لأن العقل العملي الذي يقدِر على أن يُشرّع، بصورة كلية وضرورية، قوانينَ أخلاقية ملزمة لكل العاقلين، يستحق أن يُنسب إلى حالة إلهية.

هـ. أن الحالة الإلهية التي يتصف بها العقل العملي ليس حالة طارئة على العقل، وإنما هي حالة ذاتية لا تنفك عنه؛ وبذلك، تكون «الألوهية» خاصية ذاتية للعقل العملي، إذ أن هذا العقل، بشرْعه القانونَ الأخلاقي، إنما **يقوم بدور الإله نفسه**؛ وهذا، بالتحديد، منطوق عبارة «كانط» اللاتينية المختصرة: «Est deus in nobis»، أي «إن الإله في أنفسنا»؛ فنحن إلهيون مادُمنا نشرِّع لأنفسنا القانون الأخلاقي؛ فيلزم أن **العقل العملي والإله إنما هما شيء واحد**[1]؛ فحينما يُشّرع عقلُنا، فالمشّرع هو الإله، لا بمعنى أن إرادتنا من إرادة الإله، وإنما بمعنى أن **إرادتنا هي عين إرادته**، فلا ازدواج في الإرادة عند هذا التشريع.

وجملة القول في هذا الموضع هو أن منازعة الإله في مالكيته التي اختصت بها العلمانية تجلت، في «مذهب الواجب»، بصورة إسناد المالكية إلى العقل تحت اسم «**سيادة العقل**»، وأفضى هذا الإسناد إلى وقوع هذا المذهب، بصيغته «الكانطية»، في **شبهة انتحال الصفات الإلهية**؛ فالعالَم الذي ينتسب إليه العقل العملي خالص خلوصا أشبه بالتنزيه الذي يُنعَت به الإله؛ والإرادة فيها من الخير المطلق ما يُنسب إلى الإله؛

(1) انظر الأعمال التي نشرت بعد وفاته: Opus Posthum

والقانون الأخلاقي بلغ من الكليانية أكملَها التي لا يقدِر عليها إلا الإله؛ ولم يكن العقل، بحسب هذا المذهب الأخلاقي، لِـيملك ما مَلك من هذه الصفات العظمى لولا أن حقيقة أمره هي أنه عبارة عن **الإله الذي في أنفسنا**.

1 . 2 . مذهب المنفعة وانقلاب المقصود إلى ضدّه

إذا كان مذهب الواجب، كما ذُكر، يصبُّ اهتمامه على ركن «الفعل» من أركان العمل، فإن مذهب المنفعة يصبُّ اهتمامه على ركن «المفعول» من هذه الأركان، بحيث يَرجع البتُّ في القيمة الأخلاقية للعمل إلى **الأثر** الذي يُـخلّفه أو **النتيجة** التي تترتب عليه؛ ولم يؤسِّس «بنثام» مذهبه على «العقل» كما فعل «كانط»، وإنما أسَّسه على «التجربة الحسية» أو قل «**الإحساس**»، وذلك في كتابه: **المقدمة في مبادئ علم الأخلاق والتشريع**[1].

وما يعنيه «بنثام» بالإحساس ليس أي إحساس، وإنما **إحساس أول** ترتد إليه كل الإحساسات، وهو على نوعين: **الإحساس باللذة** أو قل **التلذذ** أو **الإحساس بالألم** أو قل **التألم**؛ وبهذا، يكون الباعث على كل فعل من أفعال الإنسان، عند «بنثام»، إما الرغبة في الإحساس باللذة، إذ يتجه الفعل إلى جلبها، وإما النفرةُ من الإحساس بالألم، إذ يتجه الفعل إلى دفعها.

ولما كان الإحساس عبارة عن الأثر الناتج عن الفعل، فقد تعدَّى نطاقَ الإنسان إلى نطاق كل «كائن حاسّ»؛ فكل كائن حاس، مثل «الحيوان»، يجلب اللذة لنفسه ويدفع الألم عنها؛ لذلك، فإن تلذُّذ الحيوان أو تألمه ليس دون تلذُّذ الإنسان أو تألمه أهميةً، ولا أقل منهما إيجابا للاعتبار؛ فـ«ليس السؤال، كما يقول «بنثام» هو: هل يمكن أن تعقِل [الحيوانات]؟ ولا هو، هل يمكن أن تتكلم؟ وإنما هو **هل يمكن أن تتألم**؟».

---

(1) معلوم أن «الإحساس» بديل من «الخبَر» كما أن «العقل» عند «كانط» بديل منه، بموجب التوجه العَلماني لكلا المذهبين.

ويتمثل بناء «المفاهيم» الأخلاقية، عند «بنثام»، على الإحساس، في أمرين جوهريين:

أحدهما، أن «بنثام» جعل المفهومين الرئيسين اللذين تشتق منها باقي المفاهيم، وهما: **الخير** (أو «الصلاح») **والشر** (أو «الفساد»)، عبارة عن مرادفين للنوعين من الإحساس؛ **فالخير** (أو «الصلاح») إنما هو اللذة أو الخُلوّ من الألم؛ **والشر** (أو «الفساد») إنما هو الألم أو الخُلُو من اللذة.

والثاني، أنه جعَل **القيمة الأخلاقية** لأي عمل من الأعمال يُحدّدها، **لا مجرد حصول** اللذة أو الألم لصاحبها، وإنما تُـحدّدها، على وجه التعيين، **الكمية التي يُـحصّلها** من اللذة أو الألم الذي يُحدِثه عمله؛ وحينها، يكون العمل صالحا بمقداره الراجح من اللذة، وفاسدا بمقداره الراجح من الألم؛ وقد أطلق «بنثام» على هذه الدعوى اسم **«مبدإ الانتفاع»**[1].

ولما بات **كمُّ** اللذة أو الألم هو المحدد للقيمة الأخلاقية، فبقدر ما يكون هذا الكم من اللذة أو الألم أعظم وأوسع، تكون أخلاقية هذه القيمة أبرز وأشمل؛ لذلك، فإن المطلوب في إتيان أي فِعل من الأفعال أمران، **أحدهما**، رفعُ الإحساس باللذة إلى **أقصاه**، وأصطلح على هذا الرفع باسم **«استقصاء اللذة»**[2]، وخفضُ الإحساس بالألم إلى **أدناه**، وأصطلح على هذا الخفض باسم **«استدْناء الألم»**[3]؛ **والثاني**، جعلُ الإحساس باللذة الذي يجد فيه الإنسان **سعادته** يشمل أكبر عدد ممكن من الأفراد؛ وقد كان «بنثام» يحبذ أن يطلق على مبدئه عبارة استعارها من غيره، نظرا لتضمُّنها معنى «الإحساس»، وهي: **مبدأ أكبر سعادة لأكبر عدد.**

(1) المقابل الإنجليزي: Principle of Utility

(2) المقابل الإنجليزي: Maximizing pleasure

(3) المقابل الإنجليزي: Minimizing pain

وبناء على هذا الأساس، اشتغل «بنثام»، في سياق الجهود المبذولة في عصره للنهوض بالبحث العلمي في كل المجالات، بإنشاء **علم أخلاقي** مبني على أصل معين هو **الإحساس باللذة**، سالكا فيه طريقة خاصة هي **التقدير الكمي** لهذا الإحساس؛ وعُرف هذا العلم الأخلاقي الحسابي باسم «**حِساب الإسعاد**»[1] أو «**حِساب الالتذاذ**» أو «**حِساب الانتفاع**».

وعليه، فلا يكفي أن نعتبر الإحساس باللذة أو الألم **بمجرَّده**، بل ينبغي أن نعتبر **القوة** التي يتَّسم بها هذا الإحساس، إذ هي التي تورّثه قيمة مخصوصة؛ فاللذة «الأقوى» هي تلك التي يكون مقدارها أكبر؛ ويرى «بنثام» أن هذا القدْر، إن زيادة أو نقصانا، تُـحدِّده **عناصر ظرفية** مختلفة أحصاها، بالنسبة للفرد الواحد، في ستة، وبالنسبة للجماعة، في سبعة، مضيفا إلى ما خصَّ منها الفردَ عنصرا واحدا يخصّ الجمع، وهذه العناصر السبعة هي:

- **الشدة**، وتتعلق بقوة الإحساس باللذة أو الألم.
- **المدة**، وتتعلق بالزمن الذي يستغرقه الإحساس باللذة أو بالألم.
- **التيقن**، ويتعلق بدرجة التحقق من حصول الإحساس باللذة أو بالألم.
- **القرب**، ويشير إلى اللحظة التي يبدأ عندها الإحساس باللذة أو بالألم.
- **الخصوبة**، وتشير إلى مدى إفضاء الإحساس باللذة إلى مزيد الإحساس بها في المستقبل أو، بالعكس، مدى إفضاء الإحساس بالألم إلى مزيد الإحساس به في المستقبل.
- **الصفاء**، ويشير إلى مدى عدم إفضاء الإحساس باللذة إلى الإحساس بالألم، أو، بالعكس، مدى عدم إفضاء الإحساس بالألم إلى الإحساس باللذة.

---

(1) المقابل الإنجليزي: Felicific Calculus

- **السعة**، وتشير إلى عدد الأفراد الذين يشملهم الإحساس باللذة أو بالألم[1].

واستنادا إلى هذه العناصر الظرفية، يتمُّ حساب **الميل إلى الخير أو الشر** في كل فعل من أفعال الفرد، وذلك بتقدير اللذات والآلام التي يحس بها، ثُم بتكرير هذه العملية بالنسبة لكل واحد من أفراد الجماعة، حتى إذ شملتهم هذه العملية جميعا، أضيفت كل النتائج بعضها إلى بعض؛ فإذا رجَح مقدار اللذات، كان الميل العام للفعل إلى الخير؛ وإذا كان الراجح هو مقدار الآلام، كان الميل العام للفعل إلى الشر؛ ومعلوم أن المطلوب في كل فِعل من الأفعال، فرديا كان أو جماعيا، هو «استقصاء اللذة» و«استدناء الألم».

بعد بيان الخصائص العامة لنظرية «بنثام» الأخلاقية، نمضي إلى توضيح كيف أن مقصود «بنثام» من نظريته انقلب إلى ضده.

لقد ذكرنا أن العَلمانية تختص بمنازعة الإله في مالكيته، وأنها اتخذت في «مذهب الواجب» صورة إضافة المالِكية إلى «العقل»، فوقع هذا المذهب فيما وقع فيه من شبهة الانتحال؛ أما «مذهب المنفعة»، فقد اتخذت فيه العَلمانية صورة إضافة المالكية إلى «الإحساس»؛ فالإحساس هو الذي **يملك** دون سواه أن يجعل للفعل قيمة أخلاقية، إذ هو الأثر الذي يُحدثه الفعل، إن تلذذا أو تألما؛ ولا يخفى أن منازعة «الإحساس» للمالكية الإلهية أشنع من منازعة «العقل» لها، بدليل أنها تتوسل بما يشترك فيه الإنسان مع أدنى الحيوانات، أي «الحس»، لا بصفة تُـميّزه عنها، رافعةً رتبته.

1.2.1. انقلاب مالكية الإحساس إلى عبودية الإنسان؛ لقد أراد «بنثام» أن يكون «الإحساس» هو المالك، على اعتبار أن «مالكية» الإحساس هي مالكية الإنسان نفسه؛ فالأصل، عنده، هو **أن الإنسان بإحساسه، لا** بما عداه، حتى ولو كان

(1) Jeremy BENTHAM: **Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Batoche Books, 2000, p.31-32.

عقله؛ لكن المفارقة هو أن «مالكية» الإحساس ما لبثت أن انقلبت على الإنسان، فصار الإنسان **مملوكا وعبدا** لإحساسه، أي لا يملك من أفعاله شيئا، بل مالكُها وسيدها هو «الإحساس»، إن لذة أو ألما.

وقد صار «بنثام» إلى تأكيد هذا الانقلاب بما لا مزيد عليه في أول كلامه في مطلع الفصل الأول من مقدمته، إذ يقول:

«إن الطبيعة وضَعت البشرية تحت حكم **سيّدين متسلّطين**: «الألم» و«اللذة»؛ فإليهما وحدهما يرجع بيان ما ينبغي فعله وتحديد ما سنفعله؛ فإن معيار الصلاح والفساد من جهة، وسلسلةَ الأسباب والمسبَّبات من جهة ثانية مشدودان إلى عرشهما؛ **إنهما يبسطان حكمهما علينا في كل ما نفعله وفي كل ما نقوله وفي كل ما نفكر فيه**؛ وكل جهد نبذله للتخلص من هذه **العبودية** لا يفيد إلا في إثباتها وتأكيدها؛ فقد يدَّعي المرء، قولا، أنه قد تحرّر من سلطانهما، لكنه في الواقع، يبقى خاضعا لهما؛ و«مبدأ الانتفاع» يُقرّ بهذه **العبودية**، ويتخذها أساسا للنظام الذي يُشيِّد بناء السعادة، متوسِّلا بأدوات العقل والقانون»[1].

1.2.2. انقلاب التوسيع إلى التمييع؛ لما كان الإحساس إدراكا يحصل بالحواس، تارة يكون لذيذا، وتارة يكون أليما، بحيث يشترك فيه الإنسان مع كل كائن حاسٍّ، فقد أراد «بنثام» أن تفضي خاصية «الحاسِّية»[2] إلى توسيع دائرة الأخلاق بحيث تشمل كل الأفراد الذين لهم القدرة على الإدراك الحسي؛ لكن بدَل هذا التوسيع، صار «بنثام» إلى تمييع الأخلاق، حيث لم يَعُد الإحساس مجرد إدراك حسي، وإنما عبارة عن الانغماس بالكلية في الشهوات الحسية.

وما دِفاع «بنثام» عن «الممارسة المِثْلية» إلا شاهد على هذا التحول في تصوّر

(1) نفس المصدر ص 14.
(2) المقابل الإنجليزي: Sentientism

ماهية الإحساس؛ إذ لا يرى «بنثام» في هذه الممارسة، على مصادمتها للطبع، أي إيذاء يمكن أن يستوجب التجريم أو حتى الاستنكار؛ إذ الطرفان المتجانسان، بحسب رأيه، دخلا في هذه الممارسة بمحض إرادتهما وبتمام رضاهما؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك، وتأوّل، على غير وجوهها، النصوص الدينية التي قضت بتأثيم الفاعلَين وإنزال أشد العذاب بهما بما في ذلك قصة «قوم لوط»، بل بلغ به الأمر درجة أن زعم أن بعض النبيين لم ينكر هذه الممارسة قط، بل عاشر أهلها، وقد يكون أتاها، على حد قوله الشنيع، مع بعض أتباعه.

3.2.1. الانقلاب في الرتبة بين اللذة والألم؛ إذا تقرر أن الأصل في الإحساسات هو «الالتذاذ»، ما دام الإنسان كائنا حاسّا يسعى، منذ خروجه إلى الوجود، إلى سعادته، وأن «مبدأ الانتفاع» هو المعيار الذي يضبط هذه الإحساسات بما يجعل أكثر الناس يسعدون، أي يلتذون، بأكبر قدر ممكن، فقد ظهر أن «بنثام» يقدّم اعتبار اللذة في أفعال الإنسان على اعتبار الألم، وأن هذا التقديم آتٍ من كونه يسلِّم، **أصلا، بتقدّم الإحساس باللذة على الإحساس بالألم**.

لكن الظاهر أن «بنثام»، في مؤلَّف متأخر، وهو **تحليل تأثير الدين الطبيعي**، عدَل عن هذا التسليم، وجعل الرتبة الأولى لـ«الألم»؛ إذ يقول ما نصُّه:

«إن الألم إحساس أقوى وأشد وأوضح من اللذة؛ إنه أكثر تنوعا في أشكاله وأكثر تحديدا وتأثيرا في الذاكرة، وإنه لَيُسيطر على الخيال بمزيد من الإحكام والثبات؛ **فالراجح إذن أن الألم يفرض نفسه أكثر من اللذة على التصورات**، حيثما لا يوجد أي دليل إيجابي يُحدّد نطاقها [أي التصورات]»[1].

وبعد ما تبيَّن «بنثام» أن الإحساس بالألم يتقدم على الإحساس باللذة، فقد لزِمَه

(1) انظر كتابه المنشور باسم مستعار تحت عنوان: **Analysis of the influence of natural religion**، ص 13.

أن يراجِع «مبدأ الانتفاع» الذي أقام عليه نظريته، وهو ما لم يفعله؛ وتقتضي هذه المراجعة أن يقيّد السعادة **بألَـمٍ سابق لا يكون شقاء**، إذ الشقاء لا يورِّث السعادة؛ وهذا الألم السابق الذي لا شقاء معه يُعرف بـ«الابتلاء»؛ فـ«الابتلاء» ألـم لا يخلو من خير، إن قليلا أو كثيرا، فيكون، هو الآخر، إحساسا يتضمن نفعا من جنس النفع الذي في السعادة؛ كما لزمه أن يراجع موقفه من «مبدإ الزهد»، وهو ما لم يَقُم به كذلك؛ إذ قدح في هذا المبدإ بقوة وشنَّع على أهله، واعتبره بمنزلة الضد العكسي لـ«مبدإ الانتفاع»؛ وهذا قوله:

«إن مقصودي بـ«مبدإ الزهد» ذلك المبدأ الذي يَستحسن أو يَستقبح أي عمل بحسب ما يبدو من ميله إلى أن يزيد أو يُقلل سعادة الطرف الذي تكون مصلحته محل نظر، مَثلُه في ذلك مَثل «مبدإ الانتفاع»، لكن بطريقة عكسيه، أي استحسان الأعمال بقدر ما تميل إلى تقليل سعادته، واستقباحها بقدر ما تميل إلى زيادتها»[1].

1.2.4. **محو الفروق حيث ينبغي حفظها**؛ لقد أراد «بنثام» بمبدئه الانتفاعي أن يسوّي بين الناس جميعا في «الالتذاذ» أو قل «السعادة»، بحيث ينبغي أن تُراعي، في اتخاذ أي قرار أو إتيان أي عمل، سعادة كل من يتعلق بهم هذا القرار أو يؤثر فيهم هذا العمل؛ وليس هذا فحسب، بل **ينبغي أن يكون نصيب السعادة عند جميعهم متساويا**؛ غير أن «بنثام» لم يكن بوسعه أن يحقق مثل هذه التسوية في الالتذاذ لولا طيُّه العمد لأسباب أخرى للالتذاذ، وهذه الأسباب اللذية الأخرى إنما هي فروق موضوعية تشهد لها التجربة الحسية، بحيث يؤدي تجاهلها إلى تقليل السعادة، لا إلى الزيادة فيها، على النقيض من مقتضى هذا المبدإ؛ نذكر من هذه الفروق الجوهرية ثلاثة أساسية:

أحدها، **الفرق بين الإنسان والحيوان**؛ فمهما كان الإحساس جامعا بين الإنسان

(1) **Introduction to the principles of morals and legislation**, p. 30.

والحيوان، فإن هذا الجمع يبقى مجرَّد ظاهر، إذ ينطوي على فرق خفي لا يمكن محوه، وهو أن «الإحساس» لدى الإنسان لا ينفك عن «الحكم»، وهذا «الحكم» يحدّ من الاندفاع الحيوي الذي هو في أساس هذا الإحساس، هذا الاندفاع الغريزي الذي يَبرز بكل قوته عند البهيمة؛ وعليه، فإن الإحساس المبني على حكم العقل لا يمكن أن يكون مثيلا، بَلْه مساويا، للإحساس المبني على اندفاع الغريزة.

والثاني **الفرق بين الكم والكيف**؛ لقد ردّ «بنثام» الإحساس باللذة أو الالتذاذ إلى «كمٍّ» الالتذاذ، بحيث يمكن إجراء العمليات الحسابية عليه، قياسا ومقارنة وطرحا وجمعا؛ لكن هذا الرد الحسابي يُسقط ما لا يمكن إسقاطه، وهو **صلة الإحساس بالذات الحاسَّة**؛ إذ لولا وجود هذه الذات، ما وُجد الإحساس؛ وهذه الصلة لا يمكن مطلقا ضبطها بالكمِّ، لأنها عبارة عن **حال وجداني**؛ والحال الوجداني لا يُقدَّر كمّا، وإنما يُقدَّر **كيفا**، والتقدير الكيفي أنسب لرتبة الإحساس البشري من التقدير الكمي.

والثالث **الفرق بين المعنى والحس**؛ «المعنى» على نوعين: «تصوير» و«تقويم»؛ ومثال المعنى التصويري «المفاهيم المجرَّدة» (كـ«الصلابة»)، ومثال المعنى التقويمي «القيم الموجِّهة» (كـ«العدالة»)؛ غير أن «بنثام» يعتبر كلا النوعين من المعنى: «المفاهيم» و«القيم»، كائنات **خيالية**، فيرى ضرورة ردّهما إلى كائنات واقعية، أي كائنات حسية، وذلك بإيجاد **جُمل شارحة لهما تتضمن أسماء كائنات واقعية**، أو أسماء كائنات خيالية أخرى أقرب إلى الكائنات الواقعية، إيمانا منه بأنه لا وجود إلا للعالم الحسي.

لكن فات «بنثام» التفطن إلى أن «المعنى»، تصويريا كان أو تقويميا، يتضمن بُعدا لا يمكن أبدا أن يُشرَح بأمر حسي، وهو **الوجوب**، إذ «المعنى» هو مجال **ما يجب** في مقابل «الحس» الذي هو مجال ما **يكون**؛ و«المعنى التصويري» هو مجال **ما يجب أن يكون من الذوات**، و«المعنى التقويمي» هو مجال **ما يجب أن يكون من الأفعال**؛

وواضح أن ردَّ «المعنى» إلى «الحس»، وإن حفِظ وجود الذات في حالة «التصوير» أو وجود الفعل في حالة «التقويم»، فإنه لا يحفظ **الأمر بإيجادهما** الذي هو «الوجوب»، فلا وجود بغير سابق وجوب؛ وبهذا، يكون «بنثام» قد وقع في ضدِّ ما قصد، إذ أراد استخدام طريق الشرح لكشف الغطاء عن دلالات «المفاهيم» و«القيم»، فإذا به يضع هذا الغطاء على العنصر الوجوبي المميز لهذه المفاهيم والقيم، حاجبا بالمرة خصوصيتها الدلالية.

وخلاصة القول في هذا الموضع هي أن منازعة الإله في مالكيته التي اختصت بها العلمانية تجلت، في «مذهب المنفعة»، بصورة إسناد المالكية إلى «الإحساس» تحت اسم «**سيادة الإحساس باللذة والألم**»؛ وأفضى هذا الإسناد إلى وقوع هذا المذهب بصيغته «البنثامية» في شبهة **انقلاب المقصود إلى ضده**، أي انقلاب المالكية إلى المملوكية؛ فالإنسان تَـحوَّل إلى عبد مملوك للإحساس، وتَـحوَّل من كونه كائنا حاسّا إلى كونه كائنا توّاقا إلى الملذات كما تَـحوّل التذاذه من كونه أصلا يُبنى عليه إلى كونه تابعا للألم، وتحوَّل التساوي في الالتذاذ إلى تجاهل الفروق بين الإنسان والحيوان وبين الكيف والكم وبين المعنى والحس.

3.1. مذهب الفضيلة وشبهة انحطاط الرتبة

لقد رأينا كيف أن «مذهب الواجب» يركز على ركن «الفعل» من أركان العمل، ويقضي بالتزام «قانون الأمر القطعي»، مجيبا عن السؤال الأخلاقي: «ماذا ينبغي أن أفعل»؟ كما رأينا كيف أن «مذهب المنفعة» يركز على ركن «المفعول» من هذه الأركان، ويقضي بالتزام «مبدإ الانتفاع»، مجيبا عن السؤال الأخلاقي: ماذا ينبغي أن أفعل لكي أَسْعد؟ أما «مذهب الفضيلة»، فإن تركيزه ينصبُّ على ركن «الفاعل»، ويختص بمبدإ قد يُسمَّى «مبدأ الفضيلة»، مجيبا عن السؤال الأخلاقي: «أي إنسان ينبغي أن أكون»؟، بحيث يتخذ هذا المبدأ الصورة العامة التالية:

◆ **اعمل كما يمكن أن يعمل الإنسان الفاضل في وضعك!**[1].

فيتبين أن مذهب الفضيلة ينبني على أمرين:

أحدهما، أنه يجعل مفهوم «الخُلق» هو المفهوم الأساسي الذي ينبغي أن تُردّ إليه بقية المفاهيم الأخلاقية؛ والخُلق هنا ليس بمعنى **الصفة الواحدة** الراسخة التي تصدر عنها أفعال الإنسان، وإنما بمعنى «**مجموع الفضائل التي تحدّد شخصية الإنسان**»، أو، إن شئت قلت، «**مجموع الخصال التي تحدد كلية سلوكه**»[2]؛ فـ«صلاح الإنسان» إنما هو الخُلق الصالح الذي يُـميز عموم سلوكه؛ و«فساد الإنسان» إنما هو الخُلق الفاسد الذي يتصف به عموم سلوكه.

والثاني، أنه يجعل **القيمة الأخلاقية** لأي عمل من الأعمال تتْبع **لخُلق الفاضل**، بحيث يكون هذا العمل صالحا إذا كان الفاضل يأتيه، ويكون فاسدا إذا لم يكن يأتيه؛ فالأصل أن تكون الفضيلة تابعة للفاضل وليس العكس.

ومعلوم أن الاهتمام الفلسفي بـ«الفضائل» يعود، في أصله، إلى الفلسفة اليونانية، متمثّلةً، بخاصة، في أعمال «أرسطو»، وأن الفضائل الرئيسة التي اشتغلت بها هذا الفلسفة يرجع تقريرها إلى «أفلاطون»، وهي: «الشجاعة» و«العفة» و«العدل» و«التعقل»[3]؛ لكن هذا الاهتمام تبدَّد مع طلائع «الأنوار»؛ وما لبث أن ظهر بدَلَه، في نفس الفترة، التوجهان الأخلاقيان المتضادّان اللذان تقدَّم الكلام فيهما، وهما: «أخلاقيات الواجب» و«أخلاقيات المنفعة»؛ وفي مطلع النصف الثاني من القرن

---

(1) انظر:

HURSTHOUSE, Rosalind: **On Virtue Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1999.

(2) ويرد بهذا المعنى في الآية الكريمة: «وإنك لعلى خُلق عظيم»، وكذلك في حديث عائشة (ض): «كان خُلقه القرآن».

(3) نؤثر استعمال لفظ «التعقل» أو لفظ «الحِلْم» بدل لفظ «الحكمة» أو «الحكمة العملية» كما اشتهر؛ ليس هذا موضع تفصيل الكلام في ذلك.

العشرين، عادت «أخلاقيات الفضيلة» إلى جلب اهتمام المفكرين بقوة، بعد أن نشرت «إليزابيت أنْسكومْب»، في سنة 1957، مقالتها الشهيرة: «الفلسفة الأخلاقية الحديثة»، فنُسِب إليها تجديد الاشتغال بهذه الأخلاقيات؛ وها أنا أبسط دعاويها في هذه المقالة، إذ تفتتحها بقولها:

«سأبدأ بادعاء دعاوى ثلاث أعرضها في هذه المقالة؛ أولاها، أنه ليس من المجدي لنا حاليًا الاشتغال بالفلسفة الأخلاقية؛ ويجب، على كل حال، تركُ [هذا الاشتغال] جانبا، حتى تكون بين أيدينا **فلسفةُ علمِ نفس** توفي بالغرض، فلسفة نحن في افتقار واضح إليها؛ والثانية، أنه يجب التخلي عن مفهومي «الالتزام» و«الواجب» – أي الالتزام الأخلاقي والواجب الأخلاقي – وعما هو «صالح» أو «فاسد» **أخلاقيًا**، وعن المعنى **الأخلاقي** لـ«ينبغي»، إذا كان ذلك ممكنًا من الناحية النفسية، لأن [هذه المفاهيم] عبارة عن بقايا، أو مشتقات من بقايا لتصوُّر سابق للأخلاق لم يعد قائمًا [الآن] بشكل عام، ولا تكون [أي هذه المفاهيم] إلا ضارة بدونه [أي هذا التصور السابق]؛ والثالثة، أن الاختلافات بين الكُتّاب الإنجليز المشهورين في الفلسفة الأخلاقية، بدءا بـ«سيدجْوِيك»[1] إلى يومنا هذا، ليست ذات أهمية تُذكر»[2].

فواضح أن بيْن أيدينا ثلاث دعاوى أسميها على التوالي:

- **دعوى عدم الجدوى**، تُقرّر هذه الدعوى الأولى أنه لا فائدة في الاشتغال الراهن بالفلسفة الأخلاقية.

- **دعوى عدم الاتساق**، تُقرر هذه الدعوى الثانية أنه لا اتساق في استعمالات المفاهيم الأخلاقية الأساسية

- **دعوى عدم الفرق**، تُقرر هذه الدعوى الثالثة أنه لا اختلاف في الكتابة الفلسفية

(1) Henry Sidgwick

(2) E. ANSCOMBE: "Modern Moral Philosophy", **PHILOSOPHY**, Vol. 33, No. 124 (Jan., 1958), p.1.

الأخلاقية الحديثة.

وواضح كذلك أن هذه الدعاوى الثلاث تدور كلها على نقد الفلسفة الأخلاقية الحديثة، على اختلاف بينها في جوانب هذا النقد؛ وأتَّبع، في الكلام عنها، الترتيب العكسي.

تنبني **دعوى عدم الفرق**، بالأساس، على نقد «أخلاقيات المنفعة»؛ فقد أهمَّ «أَنْسكومْب»، بالخصوص، تركيزُ هذه الأخلاق على ركن «المفاعيل» أو «النتائج» من أركان العمل الأخلاقي؛ فاخترعَت، للدلالة على هذا التوجه، اسم «النتائجية»[1] الذي ما لبث أن اتسع تداوله؛ وبيَّنَت كيف أن هذا التوجه النتائجي يفضي إلى إلغاء قطعية الأوامر والنواهي، وإضفاء النسبية على القيم، بل يفضي إلى تجويز الأفعال اللاأخلاقية، مثل «قتل البريء»؛ إذ أن قيمة الفعل تصبح مرهونة بنتائجه المحتملة وحدها، فالفعل مشروع ما كانت هذه النتائج، بحسب المعيار المتَّخذ، مقبولة، وغير مشروع ما لم تكن مقبولة.

أما **دعوى عدم الاتساق**، فمدارها على ما سمي بـ«التصور القانوني للأخلاق»[2]، بل الأوْلى أن يسمّى «التصور الشرعي للأخلاق» لاعتبارين: **أحدهما**، أن المقابل المناسب للكلمة الإنجليزية: «law» في هذا السياق هو «الشريعة»، إذ أن مراد «أنسكامب» من هذا المفهوم هو دلالته الدينية؛ **والثاني**، أنه لا وجود في اللغة الإنجليزية لأداء معنى «الشريعة» إلا لفظ «law» (أي القانون)؛ وقد يُكبَّر حرفه الأول، تنبيها على أن المراد به «القانون الديني»، أي «الشريعة».

وظاهر أن خيرَ من يصدُق عليه الأخذ بهذا التصور من الفلاسفة هو «كانط»؛ ولئن كانت «أنسكومب» لم تذكر اسمه في صيغة هذه الدعوى، فإنها تعرّضت له في

(1) المقابل الإنجليزي: Consequentialism

(2) المقابل الإنجليزي: The legalistic conception of morality

بداية تفصيلها لهذه الدعوى، قادحة في فكرة «التشريع الذاتي» التي جعلها صيغة من صيغة الأمر القطعي؛ إذ اعتبرتها «فكرة لا معنى لها»، ذلك أن «التشريع، كما تقول، يستلزم أن يكون للمشرّع سلطان أعلى؛ وعليه، فإن الفرد الواحد لا يمكن أن يكون، في ذات الوقت، مشرِّعا ومشرَّعا له، فليس له سلطان أعلى على نفسه.

يبقى أن مدار هذه الدعوى الثانية هو بيان أن الأصل في المفاهيم الأخلاقية الأساسية هو «الشريعة»؛ ذلك «أن تحصيل تصوّر شرعي للأخلاق، كما تقول، هو الاعتقاد بأن ما يطلبه الامتثال للفضائل [...] مطلوب بموجب **الشريعة الإلهية**؛ وبالطبع، من غير الممكن أن نحصّل مثل هذا التصور إلا إذا كنا نؤمن بالله مشرِّعا مثل اليهود والرواقيين والمسيحيين»[1].

لذلك، فإن «أنسكومب» تَعتبر أن مفاهيم «الالتزام» و«الواجب» و«الصلاح» و«الفساد» في استعمالاتها الأخلاقية ليست مفاهيم أصلية في الفلسفة، وإنما اقتبسها الفلاسفة من اللاهوت اليهودي؛ ورغم مجهوداتهم في إلباس هذه المفاهيم لباسا فلسفيا، فإنها بقيت تحمل معانيها الأصلية، أي المعاني التي اكتسبتها من خلال استعمالها في الصلة بالإله؛ وقد جعلها هذا الوضعُ الملتبِس عبارة عن مفاهيم غير متسقة؛ فإنها، من جهة، تُستعمَل، في غير سياقها الأصلي، باعتبارها مفاهيم عَلمانية؛ ومن جهة ثانية، تحمل القوة الإلزامية المطلقة التي تتصف بها في أصلها الشرعي؛ وعلى هذا، يكون الفلاسفة أمام أمرين لا ثالث لهما: إما أن يعودوا للتصور الديني للأخلاق التقليدي، وإما أن يطلبوا مفاهيم بديلة عنها لا تتضمن أي حكم مطلق.

وأما **دعوى عدم الجدوى**، فإنها تبيّن الحاجة إلى الكف عن الاشتغال بالفلسفة الأخلاقية، ذلك أن هذا الاشتغال يستلزم تحصيل «فلسفة علم النفس»[2]، أو «علم

---

(1) المصدر السابق، ص 6.

(2) مصطلح «فلسفة علم النفس» مأخوذ من «فتجنشتاين»، أستاذها، وقد ترجمت بعض كتبه.

النفس الفلسفي»؛ ومراد «أنسكومب» منه هو الفلسفة التي تتولى توضيح المفاهيم التي تتصل بطبيعة النفس على طريقة التحليل التصوري التي مارسها أستاذها «لودفيغ فتجنشتاين»؛ وتذكر، من هذه المفاهيم، «القصد» و«الإرادة» و«اللذة» و«العمل» و«الفضيلة»؛ وتعتقد «أنسكومب» أن هذه الفلسفة النفسية التحليلية لا تكفي وحدها لاستئناف التفلسف الأخلاقي، وأنه لا بد من الرجوع كذلك إلى **مقاربة أرسطو لأخلاق الفضيلة**، نظرا لأن هذه المقاربة تختص بكونها تتأسس على قيم ومفاهيم لا تتطلب اللجوء إلى معاني الوجوب والإلزام، ولا إلى وجود مشرّع إلهي؛ فهذه المقاربة الأخلاقية عَلمانية بحق قبل زمانها.

ولما كانت «أخلاقيات الفضيلة» لا تحتاج إلى وجوبِ أمْر ولا إلى تشريع إلَهٍ، فقد ذهبت «أنسكوب» إلى تأسيس هذه الأخلاق على وجود الإنسان **وطبيعته**؛ وادعت أن **طبيعة الإنسان** إنما هي ماهيته التي توجّهه إلى سلوك طريقة في الحياة تناسب **نوعه البيولوجي** الذي يجعل منه «كائنا عاقلا»؛ ومثلُ هذه الماهية النوعية، في نظرها، يستلزم أن توجَد للإنسان **فضائل**؛ وعلى هذا، تكون **الطبيعة البيولوجية** للإنسان عند «أنسكومب» هي الأصل في تحديد متطلبات الأخلاق.

ولئن كانت «أنسكومب» لم تنشئ نظرية كاملة في أخلاقيات الفضيلة مؤسَّسةً على طبيعة النوع الإنساني، يبقى أن عموم ملاحظاتها الثرية في مجال الأخلاق عامة، وخصوص انتقاداتها القوية لكلتا النظريتين: «نظرية الواجب» و«نظرية المنفعة»، كان مصدر إلهام متواصل لزملائها في تعاطيهم إنشاءَ نظريات متميزة لأخلاقيات الفضيلة مبنية على هذا الأساس الطبيعي؛ وقد عُرفت هذا النظريات باسم «**الطبيعانية الأخلاقية**»[1]، وباتت تضاهي، تحليلا وتفسيرا، نظريات «أخلاقيات الواجب»

---

(1) المقابل الإنجليزي: Ethical naturalism، انظر:

Philippa FOOT: **Natural Goodness.**

ونظريات «أخلاقيات المنفعة» أو، باصطلاح «أنسكومب»، «أخلاقيات النتيجة».

بعد أن وضحت رؤية «أنسكومب» إلى الأخلاقيات الحديثة، أنتقل إلى بيان عناصر الشبهة التي تعرِض لها، وهي شبهة انحطاط الرتبة.

إذا كانت العَلمانية في «مذهب الواجب» تقضي بنسبة «المالكية» إلى «العقل»، وفي «مذهب المنفعة» تقضي بنسبتها إلى «الإحساس»، فإنها تقضي، في «مذهب الفضيلة»، بنسبة «المالكية» إلى **الطبيعة**؛ فـ«الطبيعة» هي التي **تملك** أن تجعل الفاعل ذا خُلق، وأن تجعل الفاضل يورّث الخُلق؛ لكن الظاهر أن هذا التوريث الطبيعي للأخلاق لا يرفع من قدْر الأخلاق بقدْر ما **يَـحطُّ** منه، مع العلم بأن الإنسان إنما يستمد قيمته وكرامته من قدرته على تعاطي التخلُّق؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

1.3.1 . **الانحطاط من العقيدة الدينية إلى الدعوة العلمانية**؛ من المفارقة أن تجمع «أنسكومب» بين الاعتقاد الديني والتخلق العلماني، فقد اعتنقَت العقيدةَ الكاثوليكية عن اقتناع، على ما فيها من معتقدات صادمة للعقل، ومارست شعائرها، واتخذت مواقف سياسية واجتماعية بناء على عقيدتها المسيحية، بل حرَّرت عدة مقالات، خِصِّيصا لأتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية؛ ولم يفتها أن تأتي، في إحدى هذه المقالات وهي بعنوان: «في كراهية الإله»، بوصف لموقف الفكر العلماني من الدين منذ ظهوره، إذ تقول فيها:

«منذ ما يقرب من مائتي عام، والفلاسفة يورّطون أنفسهم في حجج معقَّدة، معتقدين أنه لا يمكن أن يوجد إله واحد أسمى ولامُتناه: ولهذا السبب، في الواقع، يرفضون عبادة الله باعتبارها لا تليق بروح حرة، ويحتقرون العابدين، ويسخرون منهم [بِنَعْتهم] بالعبيد»[1].

(1) انظر

ANSCOMBE: "On the Hatred of God" in **Faith in Hard Ground**, edited by Mary

ومع اعتقادها الراسخ بالمسيحية وحكمها الكاشف لموقف العلمانية من وجود الإله، نجد «أنسكومب» تضع أسس مذهب أخلاقي على غير مقتضى الدين؛ وكان بالإمكان أن ينحلّ إشكالُ هذه المفارقة أو تخفّ وطأتها لو أن «أنسكومب» فعلت ذلك بالطريقة التي اتبعها «كانط»، إذ جَعل الأخلاق تستغني، في بنائها، عن الدين، لكنه جعلها، في ذات الوقت، تُفضي إليه باعتباره نتيجة لها، بحيث من كان عَلمانيا، اجتزأ بالأخلاق، ومن كان مؤمنا، تعداها إلى الدين؛ ولكن «أنسكومب» أبت إلا أن تُسقط هذا الاختيار، إذ ظلت، على تشبّعها بأكثر المعتقدات لُغزا وسرا، تتمسك بالدعوة إلى **أخلاق عَلمانية خالصة**، لا شائبة من الدين فيها، متداركةً ما وقع فيه العَلمانيون، من حيث لا يشعرون، من خطإ الاقتباس للمفاهيم الدينية، حتى شكك بعضهم في صدق ما تدعيه، فذهب إلى القول بأنها تُبيِّت تفوُّق الفلسفة الأخلاقية ذات الأصل الإلهي على الفلسفة الأخلاقية العَلمانية[1]؛ بيد أن هذا القول يمكن الاعتراض عليه من جهة أنه يجوز أن تكون «أنسكومب» قد تأثرت بموقف «أرسطو» من «الأخلاق الإلهية»؛ إذ كان يرى أن الفضائل العمَلية لا تليق بمقام الألوهية، لأن تحصيل هذه الفضائل يوجب الصراع مع أضدادها، والإله منزَّه عن هذا الصراع؛ وعندئذ، يبعد أن تكون «أنسكومب» قد رأت أن للأخلاق الدينية تفوّقا على الأخلاق العَلمانية، إذ أن الصفة العملية تُسنَد إلى الطرفين على السواء.

وعلى أي حال، فأيا كان السبب من وراء جمعها بين توجّهين أخلاقيين متعارضين، يبقى أن اشتغالها الصريح ببناء «الأخلاق العَلمانية» على طريقة «أرسطو» دون تولّيها إعادة بناء الأخلاق الدينية، على الرغم من إيمانها وعملها بالدين، يمكن نعته بكونه

GEACH and Luke GORMALLY

(1) انظر:

Roger CRISP :"Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?", **Royal Institute of Philosophy Supplement**, 2004, 54, pp 75-93.

انحطاطا عن الرتبة، هذا فضلا عن أن اشتغالها بالأخلاق العَلمانية ظل اشتغالا نظريا مجرَّدا، بينما اشتغالها بالدين اشتغال وجداني وعملي، فتتقدَّم، حتْما، رُتبته بالإضافة إليها.

2.3.1. الانحطاط من الوجوب الأخلاقي إلى الوجوب العادي؛ ترى «أنسكومب» أنه يمكن استعمال ألفاظ «الوجوب» مثل: «يجب» و«ينبغي» و«يحتاج» **في معنى عادي**[1]، وذلك عندما تُستعمل لإفادة معنى «**الضرورة**»، **تحقيقا لغاية معينة؛** فمثلا، قولنا: «الوردة **تحتاج** إلى بيئة مناسبة لكي تُزهر»؛ فـ«الإزهار» هو الغاية التي **توجب** توفير البيئة المناسبة، بحيث يكون هذا الإزهار **حَسَنا** متى توفّرت هذه البيئة، **وسيئا** متى لم تتوفّر هذه البيئة.

وقد يظن الظان أن هدف «أنسكومب» من وراء هذا التوضيح للمعنى العادي للوجوب هي صرف هذا الاستعمال عن المجال الأخلاقي؛ لكن الأمر ليس كذلك؛ فما لبثت «أنسكومب» أن ادَّعت أنه بالإمكان إنشاء أخلاقيات كاملة على أساس هذا المعنى العادي، مستدلةً على ذلك بنظرية «أرسطو» في الأخلاق؛ فعلى سبيل المثال، قولنا: «إننا نحتاج إلى الفضائل» أو «إن الفضائل ضرورية» يكون بمعنى أن الفضائل، كما هو الشأن عند «أرسطو»، هي «ما لا يمكن بدونها جلب الخير ولا دفع الشر».

وقد مضى أن «أنسكومب» تُخطّئ الأخلاقيين العَلمانيين في استعمالهم الألفاظ المذكورة بالمعنى الذي اختصت «الشريعة» (أو قل «القانون») باستعمالها فيه، وهو: «مُلزَم» أو «مقيَّد» أو «مطالَب»، وتنصحهم ببناء نظرياتهم على استعمالاتها العادية التي لا تقضي بوجود مشرّع؛ ولما كان «الوجوب» الذي يُسنده المشرِّع أعلى رتبة من «الوجوب» الذي لا يُسنده أي مشرّع، وكانت «أنسكومب» لا تؤمن بوجود

---

(1) ANSCOMBE: "Modern moral Philosophy", p. 5.

المشرّع فحسب، بل أيضا تؤمن بوجوبه، فقد كان نصحُها للأخلاقيين حطّا لرأيها في الوجوب عن الرتبة التي تليق بإيمانها.

1.3.3. **الانحطاط من الفضيلة إلى الطبيعة**؛ ادعت «أنسكومب»، تأثرا بـ«أرسطو»، أن الطبيعة الإنسانية تحدد الكيفية التي ينبغي أن يحيا بها الإنسان؛ فلا يمكن أن نعرف ما هو الإنسان بدون أن نعرف كيف **يجب** أن يحيا؛ ولما كانت هذه الطبيعة تجعله يسعى إلى حياة خيّرة تكون فيها سعادته، فقد تَـمثل هذا السعي الطبيعي عنده في **تحصيل الفضائل**، إذ الفضائل توصّله إلى هذه الغاية، أي «الحياة السعيدة»؛ وحينها، يلزم أن **تكون الفضيلة تابعة للطبيعة**، حتى قيل: «الفضيلة الطبيعية» و«الخير الطبيعي»، تنبيها على أن الفضيلة والخير صادرين عن «الطبيعة البشرية».

ومعلوم أن «الفضائل» عبارة عن **كمالات محصَّلة**، بينما «الطبيعة» عبارة عن قدرات وملكات معطاة أو باختصار، **استعدادات**؛ وبيِّنٌ أن «الاستعدادات الطبيعية» تحتاج إلى **التزكية**، حتى يُستفاد منها؛ وهذه الحاجة شاهدٌ على شائبة **النقصان** التي تعْلَق بها؛ وبهذا، فإن **كمال الفضيلة** يقابل **نقصان الطبيعة** مقابلةَ الضدّ؛ فيلزم أن «أنسكوب»، بتقريرها تبعية الفضيلة للطبيعة، تحطُّ من قدر الفضيلة، إذ تسحب عنها كمالها، فبدَهي أن الكمال لا يكون تابعا للنقصان؛ وقد لجأت «أنسكومب» إلى توسيع مفهوم «الطبيعة البشرية»، بحيث يشمل «العقل»، لكن هذا التوسيع لا يدرأ هذا الانحطاط، لأن ما يأتيه العقل من أعمال يظل، بحسبها، مسدَّدا بما تُـمليه عليه ضوابط الطبيعة.

1.3.4. **الانحطاط من الطبيعة إلى الغريزة**؛ الملاحظ أن «أنسكومب» صارت إلى ردّ «الطبيعة البشرية» المحدِّدة للفضائل إلى **النوع البيولوجي** الذي يخصّ الإنسان؛ فلا يمكن أن نتبيَّن خصائص الأعمال التي يأتيها الإنسان إلا إذا اعتبرنا أنه **كائن**

بيولوجي خاص، وليس مجرد كائن فيزيائي، بحيث يكون «النوع البيولوجي» بمنزلة المعيار الذي يضبط هذه الأعمال؛ فمثلا، حاجة الإنسان إلى الشجاعة كحاجته إلى الأسنان السليمة، بل كحاجة النمر إلى القدرة على سرعة العدْو؛ ولا يخفى أن ردَّ الإنسان إلى نوعه البيولوجي يعود، في نهاية المطاف، إلى ردّه إلى **غريزته**، وإن كانت «أنسكومب» لا تستعمل هذا المصطلح؛ فلا شيء أجمعُ للخصوصية البيولوجية ولا أدلُّ عليها من **الغريزة**.

وهكذا، فإذا حُطَّت «الفضيلة» إلى رتبة «الطبيعة»، ورُدَّت «الطبيعة» إلى «الغريزة» في صورة «نوع الإنسان»، انحطت «الفضيلة»، بالضرورة، إلى رتبة «الغريزة»؛ إذ تصبح «الغريزة» هي الأصل في «الفضيلة»؛ ولم يَفُت «انسكومب»، سعيا إلى صرف هذه النتيجة التي تترتب على مفهوم «النوع»، أن توضّح كيف أن الفضيلة ليست استعدادا حيويا فحسب، بل هي أيضا **استعداد عقلي**، بحيث تستلزم **اعتبار الباعث والسبب والحكم** في أيّ عمل؛ وبذلك، تكون «أنسكومب» قد مهّدت الطريق للباحثين الأخلاقيين لفهم «الطبيعة البشرية» من منطلق **المنظور العملي**، حتى إن بعضهم ادّعى أن الاعتبارات العملية للكائن الحي سابقة تصوّريا، أو قل منطقيا، على الاعتبارات البيولوجية، بل ينبغي أن تتأسس عليها.

ولكن ما فات «أنسكومب» هو أن مقولة «النوع البشري» باتت، بعد ظهور «الداروينية»، تحيل على «الغريزة» أكثر مما تحيل على غيرها ولو كان العقل، بحيث يوقعها التمسك بهذه المقولة في الحط من «الطبيعة البشرية» كما وقعت في الحط من «الفضيلة»؛ كما فاتها أن مبدأ «العقل العملي» يستوجب أن نقدّر وجود «قوة عملية» مبثوثة في الإنسان توازي القوة الحيوية التي تُـمثّلها «الغريزة»، **قوة تكون مصدرا للقيم الأخلاقية كما أن الغريزة مصدر للدوافع الحيوانية**؛ وهذه القوة العملية هي التي تُدعى بـ«**الفطرة**»؛ فالإنسان أُودعت فيه «الفطرة»، **وبها يعمل**، كما أُودعت فيه

الغريزة، وبها يحيا؛ وسوف يأتي، في موضعه، مزيد الكلام بشأنها.

ولا يقال: إن «أنسكومب» قد تناولت، في مقالات لاحقة، الطبيعة **الروحية** للحياة البشرية، مؤكِّدةً أن الإنسان كائن روحي بماهيته، لأنا نقول: إنها تحصر الروحانية، على حد تعبيرها، في «قدرة النفس البشرية على تحصيل تصوّر **للباقي**[1] والانشغال بالتوجه إليه»[2]، وترفض كليا أن تكون هذه الصفة منسوبة إلى أي جوهر لامادي - أي ذات لطيفة قائمة في باطن الإنسان - بل تعتبر ما يُدعى بـ«الجوهر اللامادي» تصوُّرا خادعا؛ والحال أن «الفطرة» توجب وجود «الروح» بوصفها حقيقة لا مادية مستقلة، إذ «الروح» هي بالذات محل «الفطرة».

وجملة القول في هذا الموضع هو أن منازعة الإله في مالكيته التي اتسمت بها العَلمانية تجلت في «مذهب الفضيلة» بصورة إسناد المالكية إلى **الطبيعة البشرية**؛ وأفضى هذا الإسناد إلى وقوع هذا المذهب مع مجدّدته «إليزابيت أنسكوت» في **شبهة الانحطاط عن الرتبة**؛ فحُطَّت العقيدة الدينية إلى رتبة الدعوة العَلمانية، وحُطَّ الوجوب الأخلاقي إلى رتبة الوجوب العادي، وحُطّت الفضيلة إلى رتبة الطبيعة، وحُطّت الطبيعة إلى رتبة الغريزة.

2. النظرية الائتمانية ودفع شبهات المذاهب الأخلاقية العَلمانية

فقد تبيّن أن الأصل في العَلمانية هو انبناء جميع مبادئها على الاعتقاد بأن «الإنسان مالِك مطلق»، إذ أنه ليس مالكا فحسب، بل إنه لا مِلك إلا مِلكُه، وأدعو هذا الاعتقاد باسم **«الاعتقاد الجذري»**؛ كما تبيَّن أن الأصل في الشبهات التي دخلت على الأخلاق الحديثة هو، بالذات، هذا الاعتقاد العَلماني.

(1) صفة «الباقي» (Eternel =) لا تخص هنا الإله في الدين المنزل، وإنما تعمُّ غيره مثل فكرة «النرفانا» في البوذية.

(2) ANSCOMBE: "Immortality of soul" in **Faith in Hard Ground**, p.74.

يترتب على هذين الأصلين أن الخروج من الشبهات الأخلاقية لا يكون إلا بالتخلي عن «الاعتقاد الجذري»؛ والتخلي عنه قد يكون بوجهين اثنين: أحدهما **محدود**، وهو أن يعتقد الإنسان أنه يملك على وجه الحقيقة كما يملك الإله؛ والوجه الثاني **مطلق**، وهو أن يعتقد الإنسان أنه لا يَـملك، وأن الـمِلك لا يُنسب إليه إلا على سبيل المجاز، وإنما المالك، على وجه الحقيقة، هو الإله وحده.

والجدير بالذكر هنا هو أن هذا التخلي لا يعني مطلقا عدمَ تصرُّفنا في الأشياء، تشكيلا وتغييرا، استثمارا واستمتاعا، وإنما الذي يعنيه هو **تبديل شعورنا بالأشياء**، فبدَل أن يكون شعورا بحق حيازتها، يصير **شعورا بواجب رعايتها**، لا سيما وأن أداء هذا الواجب يورّث ما يُورِّثه هذا الحق من خيرات ويزيد عليها؛ ولما كان متاحا لنا أن نتصرف، على قدر الطاقة، في أي شيء من أشياء العالم، رجع هذا التبديل لشعورنا بالأشياء إلى **تغيير علاقتنا بالعالم كله**؛ وهكذا، فإن التخلي عن «الاعتقاد الجذري» العَلماني لا يعني أكثر من أن نتعاطى **تجديد علاقتنا بالعالم، بحيث نبنيها على مبدإ رعايته، لا على مبدإ حيازته.**

وهذا بالذات ما تصدّت النظرية الائتمانية لبيانه، فهـمُّها الجامع هو أن تضع أُسُس أخلاق تُـخرج من الشعور بامتلاك العالم إلى **الشعور بالائتمان عليه.**

لذلك، فإنها، تقرِّر، بادئ ذي بدء، **بأن تجديد علاقتنا بالعالم يقتضي تجديد علاقتنا برب العالم**؛ إذ ظلت علاقتنا به **علاقة ائتمار**، ومقتضاها أن نَـمتثل لأوامر ونواهٍ قاهرة لإراداتنا؛ فيتعين إذن الانتقال عنها إلى علاقة تضادُّها أسمّيها «**علاقة ائتمان**»، ومقتضاها أن نحفظ ضوابطَ للعمل ائتُمِنّا عليها باختيارنا؛ وقد حصل الائتمان على هذه الضوابط في مقامات عظيمة نقلت الكتب المنزلة إلينا خبر وجودها، إذ تم فيها التقاء الإرادتين: «الإرادة الإلهية» و«الإرادة البشرية» واتفاقهما على هذه الضوابط؛ واختصت هذه الاتفاقات الجليلة باسم «**المواثيق**»؛ فقد أخذ الإله، **مَغِيبا ومَشهدا،**

مواثيق من البشر تعهَّدوا بموجبها أن **يراعوا** في أعمالهم هذه الضوابط التي ارتضوها لأنفسهم.

ولا عجب أن يوجد، من بين المفكرين العَلمانيين أنفسهم، من تبيّنوا عظيمَ قدْر هذه المواثيق الإلهية وبعيدَ أثرها في النفوس والمجتمعات[1]، فاشتغلوا بإنشاء نظريات أخلاقية تستلهم روحها، **مفترضين، بل متخيّلين** من مقامات الاتفاق نظير ما أخبَرَت به الأديان؛ وقد عُرفت نظرياتهم باسم «**نظريات العقد الاجتماعي**»، إذ تُقرِّر كلها أن المبادئ الأخلاقية هي حصيلة اتفاقات عقلانية بين أفراد المجتمع، وأنها تستمد قوتها التسديدية أو قل المعيارية من هذه الاتفاقات؛ وهذه النظريات هي، في الحاضر، قسمان كبيران:

أحدهما، ما يمكن تسميته بـ«**النظريات العقْدية**»[2]، وهي تركز، بالأساس، على **المصالح الذاتية** للأشخاص التي تكون محل **مساومات معقولة** بينهم، معتبرةً أن القواعد الأخلاقية التي تُلزمهم إنما يحدّدها رفع المصلحة المشتركة إلى أقصاها، أو قل، باصطلاحنا، «استقصاء المصلحة المشتركة».

والثاني، ما يمكن تسميته بـ«**النظريات التعاقدية**»[3]، وهي تركّز، بالذات، على مدى قدرة الشخص على **الاستدلال** على مبادئ تَصرُّفِه، بحيث يتعذر على الآخرين ردُّها بصورة معقولة، لأنها تصلح أن تكون أساسا «لاتفاق مستنير وغير مفروض».

بعد هذه الإشارة الضرورية إلى «العقد الاجتماعي»، أرجع إلى ما كنت بسبيله،

---

(1) لقد ادعى الباحثون أن «المواثيق الإلهية» إنما هي استنساخ لمواثيق ما بعد النهرين السابقة على بعثة النبي إبراهيم عليه السلام؛ أما نحن، فنرفض هذا الادعاء، ونقول: إن المواثيق الإلهية سابقة على حضارات ما بين النهرين، هذا لو اعتبرنا وجودها في العالم الخارجي، فما مِن رسول إلا وأخذ منه الميثاق، وإلا فهي سابقة حتى على وجود الإنسان في العالم الخارجي.

(2) المقابل الإنجليزي: Contractarianism، ويُعرَف بهذا الاتجاه David GAUTHIER

(3) المقابل الإنجليزي: Contractualism، ويُعرَف بهذا الاتجاه Thomas SCANLON

وهو «الميثاقية الإلهية»، وأستخلص منها نتيجتين هامتين:

إحداهما، أن **الميثاقية الإلهية توجب أن يكون التزام الضوابط الأخلاقية لاحقا لارتضائها، وليس سابقا عليه**؛ إذ لا يأتي الفرد من هذه الضوابط إلا ما سبق أن قبِله وتعهّد به؛ فـ«الضابط» الأخلاقي قد يَرِد بصيغتين: «صيغة الأمر» أو «صيغة الخبر»؛ فإن ورَدَ بصيغة «الأمر»، وهي صورته الأصلية، فإن المتلقي يتلقاه بوصفه، لا إلزاما خارجيا قاهرا لإرادته، وإنما التزاما داخليا صادرا عنها، كأنما ربّه لم يأمره إلا بما أمر هو به نفسَه، بناءً على سابق رضاه؛ أما إن ورَد بصيغة «الخبر»، وهي صورته الفرعية، فإن المتلقي يتلقاه بوصفه، لا تعريفا بمجهول، وإنما تذكيرا بمعروف، كأنما ربّه لم يخبره إلا بما أخبر هو به نفسه، بناء على لاحق عمله.

والثانية، أن **الميثاقية الإلهية توجب زوال المنازَعة بالكلية**؛ وبدَهي أن الإله منزَّه عن المنازَعة، لأن أصلها النقصان، لا الكمال؛ فلا يبقى إلا أن الـمُنازع من الطرفين المتواثقين إنما هو الإنسان، إذ يُنازع ربَّه فيما له من كمالات تخصُّه، متطلعا إلى التشبه به؛ والعَلماني هو الإنسان الذي يُنازع مُواثقه الإلهي في كمال مِلكيته، طامعا في أن يكون مِلْكُه مِثل مِلكه، بل أن يكون بديلا منه؛ والائتماني هو الإنسان الذي خرج عن هذه المنازعة الشنيعة بالكلية، لسابق قبوله لهذا الميثاق، ولاحِق معرفته بقدْره وحقّه.

فبعد أن وضّحت كيف أن التسليم بـ«الميثاقية الإلهية» يُوصّلنا إلى استبدالين هما: استبدال «الائتمان» بـ«النزاع» واستبداله بـ«الائتمار»، أي يُوصّلنا إلى دفع الأصلين اللذين انبنت عليهما العَلمانية، وهما: «نسبة المالكية إلى الإنسان» و«نسبة الائتمار إلى الدين»، أمضي الآن إلى توضيح كيف أن المذهب الأخلاقي الائتماني لا يقع في الشبهات التي وقعت فيها المذاهب الأخلاقية العَلمانية، حتى ولو اشتركت معها في تقرير بعض الحقائق الأخلاقية.

1.2. النظرية الائتمانية ودفع شبهة انتحال الرتبة الإلهية

متى تأمَّلنا ما ذكرناه عن «مذهب الواجب»، وجدنا أن المفهوم المركزي والإيجابي الذي يدور عليه هو **الكلّيانية**، إذ كان هدف «كانط» الرئيس هو أن يتوصل إلى **مبادئ أخلاقية كلية، لا استثناء معها**؛ ووجد ضالّته فيما أسماه بـ«الأمر القطعي»؛ وصرَّح بخمس صيغ مختلفة له، كل واحدة تدعو إلى «الكليانية» بوجه مختلف، فهي تارة «كليانية العاقلين»، وتارة «كليانية الطبيعة» وتارة «كليانية التشريع» وتارة «كليانية غائيةِ الإنسان» و«كليانية ملكوت الغايات»، إلا أن تقلُّب «كانط» بين هذه الصيغ الخمس لا نراه دالا على تـمكُّنه من مفهوم «الكليانية» وثراءِ هذا المفهوم عنده، وإنما يدل، بسبب عَلمانيته، على تردُّده في تصوّره له، بحيث لا تستوعب أي واحدة من هذه الصيغ تمام المقصود منه.

أما «مذهب الائتمانية»، فأخذُه بـ«الكليانية» يجتنب هذا التردد من الجهات الآتية:

إحداها، أنه يقيم «الكليانية» على أساس **ميثاقي**، بحيث لا مجال لأن ينازع الإنسان فيها الإله؛ فمن الثابت أن **الإله استأمن الإنسان في ميثاق مخصوص أخذه منه**[1]؛ والاستئمانُ يقضي **بالحفظ، لا بالـمِلك**؛ فيلزم أن تكون «الكليانية» عبارة عن **وديعة إلهية** عند الإنسان، **تكريما له**، يرعاها على قدر المستطاع، وذلك لأن الذي يحيط بكل شيء هو الإله بإطلاق، فصار الإنسان، بهذا التكريم، قادرا على أن يحيط، هو الآخر، بكل شيء، لكن بوجه من الوجوه.

والثانية، أنه يوسّع مدى «الكليانية» إلى حد لا مزيد عليه؛ وهذا التوسيع الأقصى والأكمل يتمثل في أمرين هما:

أ. **تعميم الاستئمان الإلهي**؛ ذلك أن عرض الاستئمان الإلهي لم يخصَّ الإنسان، بل **عمَّ جميع الكائنات**، حيّها وجامدها، شاهدها وغائبها، ظاهرها وباطنها، بحيث

(1) الآية 27، سورة الأحزاب.

يكون الإنسان قد عرَف «الكليانية» أول ما عرفها في هذا العرض الإلهي الواسع؛ وهذا يعني أن **الإنسان شهِد الكليانية الاستئمانية، أي خبَرها،** قبل أن يكون قادرا على تصوّر «الكليانية».

ب. **قبول الاستئمان الإلهي؛** لقد اختص الإنسان بقبول الاستئمان الإلهي دون سائر الكائنات؛ وقد ألقى عليه هذا القبول واجب الرعاية، لا لجنسه فحسب، بل واجب الرعاية لغيره من أجناس الكائنات الأخرى، إذ باتت **كلها** أمانات عنده؛ فقد تلقَّى الاستئمانَ الإلهي مثلما تلقَّته الكائنات الباقية، لكنها امتنعت دونه عن قبول هذا العرض، أي امتنعت عن أن تكون **مؤتَمَنة**، فنزلت، بالتالي، إلى رتبة المؤتَمَن عليها، فتفرّد هو برتبة المؤتَـمَن.

والثالثة، أن هذه الكليانية، على بالغ توسُّعها، لا تجعل «العقل» يتجاوز طوْرَه البشري؛ فشهود الإنسان لها عند الخطاب الإلهي وقبوله لها في الاستئمان الإلهي **كلاهما محدود بحدود الإنسان الوجودية؛** لذلك، لا يُـمكن للعقل، مهما اتسع، أن يقضي بإدراج الإله في هذه الكليانية كما ادَّعى «كانط»، حين جعل أحكام العقل تجري على الإله جريانها على سواه من الكائنات، بل جعل العقل يشرِّع للإله كما يشرِّع لها، ذلك لأن هذا الإدراج يوجب أن يكون الإنسان مؤتَـمنا على الإله هو الآخر، وهذا في غاية اللامعقول؛ إذ لا كليانية، بمقتضى هذا الشهود والقبول البشريين، إلا **كليانية الأمانة،** وتعالى الإله على أن تكون ذاته المستأمِنة، هي كذلك، أمانة.

فهذه الجهات الثلاث: «الميثاقية الإلهية» و«التوسيع الأقصى» و«التزام الحدود الوجودية»، توضِّح منشأ التردد الذي اعترى تصوّر «كانط» لـ«الكليانية»؛ فلم يكن بوسعه، وقد أبى إلا التمسك بعَلمانيته، أن يتصور أن «الكليانية» المطلقة عبارة عن **كليانية استئمانية،** لا عقلية، ولا طبيعية، ولا تشريعية، ولا غائية كما ذهب إلى ذلك.

وبفضل هذا التصور الاستئماني لـ«الكليانية»، تندفع شبهة الانتحال للصفات الإلهية التي وقع فيها «مذهب الواجب» مع «كانط» على الوجه التالي:

فليس عالَـمُ العقل خالصا **خُلوصَ تنزيهٍ وتقديسٍ**، هذا الخلوص الذي يجعل العالم العقلي ينتحل صفة **عالَمَ الألوهية**؛ ولا الإرادةُ صالحة **صُلوحَ إطلاقٍ مِن كل قيد أو حدّ**، هذا الصلوح الذي يجعل الإرادة البشرية تنتحل صفة **الإرادة الإلهية**، ولا القانونُ الأخلاقي قاطع قطعيةَ **إطلاقٍ من كل ميل أو غرض**، هذا الإطلاق الذي يجعل القانون البشري ينتحل صفة **الأمر الإلهي**، ولا العقلُ مُشرّعٌ تشريعَ **إطلاقٍ مِن كل انحياز أو اعتبار**، هذا الإطلاق الذي يجعل المشرع البشري ينتحل صفة **المشرّع الإلهي**.

2.2. الائتمانية ودفع شبهة انقلاب المقصود إلى ضده

لقد كان غرض «جيريمي بنثام» الأساسي هو أن يتوصّل، بطريق استقصاء اللذة واستدناء الألم، إلى تمكين أكثر الناس من أكبر إسعاد؛ فردَّ هذا الإسعاد إلى **محض الإحساس باللذة**؛ ومعلوم أن حدّ «الإحساس» هو أنه إدراك بإحدى الحواس أو بأحد أعضاء الجسم؛ ويمكن اعتباره، من حيث هو **إدراك، فعلا** تأتيه الذات الحاسة، ومن ثَمَّ يقترن **بـالحركة**، وليس مجرَّد حالة تعرِض لهذه الذات كما شاع استعماله بهذا المعنى؛ فيلزم أن «الإسعاد» عند «بنثام» عبارة عن إحساس **الجسم** باللذة، بحيث ينبغي ردّ كل لذة إلى هذا الإحساس الجسمي.

وبهذا، يكون «بنثام» قد أنكر جانب **الشعور** من الإنسان، إذ «الشعور» ليس إدراكا ماديا مثل الإحساس الجسمي، وإنما هو **إدراك معنوي**؛ والإدراك المعنوي لا يمكن أن يكون مصدره «الجسم»، علما بأن الإنسان جسم وروح، فإذن لا بد أن يكون **إدراكا روحيا**؛ وحينها، لا غرْو أن يؤدِّي إنكار «بنثام» لهذا الشعور إلى انقلاب مقاصده النفعية إلى أضدادها؛ فلما كانت الروح تُضادّ الجسم، بات ردُّها إليه هو

معاملتها بضدّ ما هي عليه؛ فتُفضي هذه المعاملة، حتما، إلى نتائج مضادّة لمقاصده، نظرا لأن هذا الرّدّ، على شدته، بل غلُوّه، **لا يقدر على إلغاء الروح**، ولا حتى على إيقاف عملها، فتؤثِّر سلبا في النتائج التي يريد أن يتوصّل إليها، كأنها تنتقم لنفسها.

أما النظرية الائتمانية، فتأخذ بـ«الشعور»؛ وخاصيةُ الشعور أنه يقترن بـ«**الشهادة**» اقتران الإحساس بالحركة؛ فالثابت أن الإله **أشهدَ الإنسان على مالكيته في ميثاق مخصوص أخذه منه**[1]؛ وهذا «الإشهاد» يقضي **باقتران جانب الشعور بالمالكية الإلهية بجانب الشهادة بوحدانيتها**؛ ولما كان الشعور بهذا الوصف، أي إدراكا روحيا مقترنا بالشهادة، حظي، دون الإحساس، بالميزات التالية:

أولاها، أن الشعور لا يُلغي الإحساسَ وإن تقدّمت رتبته على رتبته، في مقابل «المذهب النفعي» الذي يُلغي الشعور بالمرة؛ فالائتمانية تجعل الشعور هو الأصل، وتجعل الإحساس تابعا له، ذلك أن الإحساس يحتاج إلى التسديد، فينبغي أن يُبنى على الشعور؛ إذ أن الشعور يلازمه استحضار القيمة، بحيث لا شيءَ مشعورا به إلا وهو متقوِّم، إيجابا أو سلبا، على خلاف «الإحساس» الذي قد يوجد ولا قيمة معه، بدليل الإحساس عند الحيوان؛ فالحيوان لا يُقدِّر ما يحس به، وإنما يتحمّله على ما هو عليه، نظرا لأن «التقدير» من باب الواجب و«التحملَ» من باب الواقع، والحيوان لا واجب عليه، فحسبه التحمل وحده.

والثانية، أن المعيار الذي يضبط الشعور ليس الحساب كما جُعل الحساب ضابطا للإحساس، وإنما هو **الخطاب**؛ إذ الإشهاد خطاب، وأثرُ الخطاب في الشعور لا يُـمكن أن نُـحدّد كيْفه، ولا أن نقارن هذه الآثار الشعورية بعضها ببعض، ولا، بالحريّ، أن نضع مقياسا واحدا ينطبق عليها جميعا، ذلك أن الأصل في الخطاب أنه لا يورّث لمن يتلقاه مقادير منضبطة، وإنما يورّثه **قيما منفتحة**؛ والقيمة المنفتحة، أصلا، كيف، لا كمّ.

(1) الآية 72، سورة الأعراف.

والثالثة، أن الشهادة التي اقترن بها الشعور، في الأصل، هي الشهادة بوحدانية الإله، في مقابل «مبدإ الانتفاع» الذي يقول بوحدانية اللذة، إذ لا خير إلا اللذة، كما يقول بوحدانية الألم، إذ لا شرّ إلا الألم، وكل ما عداهما مردود إليهما؛ وتجدر الإشارة إلى أن للشهادة الأصلية بوحدانية الإله خصوصيةً ليست لغيرها، ذلك أنها ثابتة لا تزول عن الروح، حتى ولو غابت، في غفلة، عن ظاهر الشعور، إذ الغافل يُسند الوحدانية إلى غير الإله، أحياء أو أشياء، فتبقى هذه الكائنات تُذكِّره بوحدانية الإله، حتى ولو تأبّى عن التذكر؛ فمثلا، وحدانية اللذة تُذكِّره بوحدانية «المنعم باللذات»، وأيضا وحدانية الألم تذكِّر بوحدانية «الحافظ من الآلام»؛ من هنا، نفهم انكباب «بنثام»، في أواخر عمره، على إشكالات الدين، يقتلها بحثا، وهو الذي بدأ حياته الفكرية بإثبات «مبدإ الانتفاع»، مُسندا للإحساس باللذة الوحدانيةَ والسيادة المطلقة علينا.

والرابعة، أن مِلْكَ القيم لا يُنسَب إلى الشعور كما يُنسب مِلْك اللذات، في المذهب النفعي، إلى الإحساس؛ فالشعور لا يَـملك القيم التي يُضفيها على الأشياء، ولا أنه، بالأوْلى، يَـملك الروح كما يَـملك الإحساسُ النفسَ، إذ هو حال من أحوال الروح، بل هو، بحكم أنه إدراك صريح، فِعلٌ من أفعالها؛ والفعلُ الروحي فعل ائتماني لا مِلك معه، ذلك أن القِيَم التي لا يبرَح يتوسل بها إنما هي معان **مودَعة** في الروح، و«الإيداع» إنما هو ائتمان.

وبناء على هذه الميزات الأربع لـ«الشعور»: «حفظ الإحساس» و«الأصل الخطابي» و«الشهادة بوحدانية المالك الإلهي» و«الخروج عن مِلك القيم»، يمكن درء شبهة انقلاب المقصود إلى ضده التي شابت نظرية «بنثام» في الأخلاق؛ فلا الإحساسُ المسدَّد بالشعور يتحول إلى الانغماس في الملذات كما يتحوّل إليه الإحساس الخالي من هذا التسديد الشعوري؛ ولا الشعورُ يعبّد الإنسان كما يعبّده الإحساس، إذ يتقي

هذا التعبيدَ بالقيم التي تلازمه؛ ولا هو يَنزل عن رتبته إلى رتبة الإحساس كما يَنزل الإحساس باللذة عن رتبته إلى رتبة الإحساس بالألم؛ ولا الفروق بين الإنسان والحيوان، وبين المعنى والحس، وبين الكيف والكم، تنمحي في الشعور كما تنمحي في الإحساس، بل يحفظها حفظه للمساواة بين ودائعه.

3.2. النظرية الائتمانية ودفع شبهة انحطاط الرتبة

لقد سعَت «أنسكومب» إلى إعادة الاعتبار لمفهوم «الخُلُق» (بضم الخاء واللام)، بمعنى «**مجموع الفضائل التي تحدّد شخصية الإنسان**»؛ غير أنها جعلته تابعا لمفهوم «الطبيعة المادية» التي خُلِق عليها البشر، أو قل، باصطلاحنا، جعلت **الخُلُق** تابعا **للخَلْق** (بفتح الخاء)؛ فماهية «الخَلْق» عندها تُحدّد حقيقة «الخُلُق»، بحيث يصير الأدنى محدّدا للأعلى، وهذا لا يستقيم على أصول الائتمانية من وجوه عدة:

أحدها، أن تحصيل «الخُلُق» لا يُتوصَّل إليه إلا بالبناء على الميثاقين الائتمانيين المذكورين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان»؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأصل في وجود «الميثاق الائتماني» هو السعي إلى ضبط «الـخَلْق» وتنظيمه، بل **تجاوزه**، شأنُه في ذلك شأن «العقد الاجتماعي» الذي يـُخرج أهله من «حالة الطبيعة»؛ لكن يبقى أن بين العهدين: الائتماني والاجتماعي فروقا شتى، حسبنا منها الفرق في **المدى**: فـ«الميثاق الائتماني» يتعلق بخُلُق الإنسان من حيث هو **إنسان في** تعامله مع **كل الكائنات**، بينما «العقد الاجتماعي» يتعلق بخُلُق الإنسان من حيث هو **مواطن في** تعامله مع **كل المواطنين**.

والثاني، أن «ميثاق الإشهاد» هو الميثاق الذي قضى بتوريث الإنسان **القيم الأخلاقية** التي ينبغي أن يأتي أعمالَه على وفقها، ذلك أن «الإشهاد» يقتضي أن تكون معرفة الإنسان بصفات الإله سابقة على شهادته بألوهيته؛ والحقيقة الجليلة التي فات إدراكُها الأخلاقيين، إيمانيين كانوا أو عَلمانيين، هو أن هذه الصفات الإلهية هي

الأصل في وجود «القيم»، إذ كل صفة منها تُقابلها، بحسب اسمها، قيمة مخصوصة تحمل اسم المصدر منها، فضلا عن القيم التي يمكن أن تُشتق منها[1]؛ فيلزم أن يكون الإنسان قد عرَف القيم الأخلاقية بمعرفة **الكمالات الإلهية**؛ وهكذا، فبفضل «ميثاق الإشهاد»، استطاع الإنسان أن يتبيَّن من هذه الكمالات ما قُدِّر له، وأن يستنبط منها القيم التي باتت تحدِّد خُلُقه.

والثالث، أن «ميثاق الاستئمان» هو الميثاق الذي قضَى **بائتمان الإنسان على القيم الأخلاقية** التي ورّثها له «ميثاق الإشهاد»؛ وهذا يعنى أن القيم الأخلاقية ليست من كسب الإنسان أو من صنعه، وإنما هي معان استُودِعها؛ وشأنُ هذا الاستيداع أن يوجب عليه حفظ هذه المعاني بوصفها أمانات إلهية، والعملُ على مقتضاها؛ وهكذا، يكون اعتبار القِيَم مثلَّثا، فهي معتبَرة من حيث إن السبب في وجودها يرجع إلى الكمالات الإلهية؛ وأيضا معتبَرة من حيث إن الإله اتخذها أمانات له عند الإنسان؛ وأخيرا معتبَرة من حيث إنه يجب الأخذ بها، تشبُّها بأصولها الإلهية؛ وواضح أن هذه الاعتبارات الثلاثة ترفع «الخُلُق» على «الخَلْق» درجات، بحيث لا مجال لطيها.

والرابع، أن القيم الأخلاقية التي حصَّلها الإنسان في «ميثاق الإشهاد»، وائتُمن عليها في «ميثاق الاستئمان»، تستلزم وجود **محل روحي خاصّ** في كيان الإنسان تُودع فيه هذه القيم؛ وهذا المحل الخاص هو الذي عُرف باسم «**الفطرة**»؛ فـ«الفطرة» إنما هي **مستودع** القيم الأخلاق، و«المستودع» هنا بمعنيين: أحدهما معنى الذاكرة الروحية التي **تختزن** القيم، والتركيز هنا على «الخزن» أو «الحفظ»؛ والآخر معنى المحل الروحي الذي يستقبل **الودائع**، والتركيز هنا على «الإيداع» أو «الائتمان».

وهاهنا حقيقة دقيقة أخرى لم يتفطن إليها الأخلاقيون: متقدمون ومتأخرون، وهي أن أمر «الفطرة» غير أمر «الغريزة»؛ فإذا كان **محلّ** الغريزة هو «النفس»، فإن

(1) على سبيل المثال: «العزة» مشتقة من صفة «العزيز» و«المساواة» مستنبطة من صفة «العدل».

محلّ «الفطرة» هو «الروح»؛ وأمرُ «الروح» غير أمر «النفس»، إذ «الروح»، بحكم معرفتها بالكمال وتحققها بالائتمان، مأخوذة إلى الأعلى، إذ تنزع إلى الصعود والتعالي، بينما «النفس» مشدودة إلى الأسفل، إذ همّها، بالأساس، هو إثبات الذات والنزوع إلى التملك؛ فإذا كانت الفطرة مستودعَ القيم الروحية، وتختص بالإنسان، فإن «الغريزة» هي مستودع الدوافع الحيوية، ويشترك الإنسان فيها مع الحيوان.

وعلى هذا، فإذا كان «الخُلُق» تمتد أسبابه إلى «الفطرة»، فإن «الخَلْق» تَـمتدُّ أسبابه إلى «الغريزة»؛ فكما أن «الفطرة» لا يُـمكن أن تتحدد بـ«الغريزة» ولا أن تُردَّ إليها، فكذلك الخُلُق لا يمكن أن يتحدَّد بـ«الخَلْق» ولا أن يُردّ إليه.

والخامس، أن التباين بين «الفطرة» و«الغريزة» لا يعني عدم اقترانهما؛ غير أن الاقتران بينهما لا يتخذ صورة «التتبيع»، وإنما صورة «التسديد»؛ وبيِّنٌ أن «التسديد» لا يمكن أن يَصْدُر إلا من «الفطرة»، إذ «التسديد» يتطلب التوسل بالقيم والتحقق بالائتمان، والقيمُ محلُّها «الفطرة» والائتمان أصله «الروح»؛ فـمهمة «الفطرة» إذن هي أن تُوجّه «الغريزة» إلى تحقيق القيم وترك التملك؛ وعلى هذا، فإن «الخُلُق» لا يُدرَك بقبول «الخَلْق» على ما هو عليه، إذ لا يليق بالإنسان اتباع «الغريزة» المحض التي هي الأصل البيولوجي لـ«الخَلْق»، وإنما يُدرَك **بتقويمها**؛ ويكون لـ«الخُلُق» من القدرة على تقويم «الخَلْق» بقدر ما يكون له من الرسوخ في القيم الفطرية والتحلي بالائتمان الروحي.

فهذه الوجوه الائتمانية الخمسة: الصفةُ الميثاقية لـ«الخُلُق»، وارتباطُ القيم الأخلاقية بـ«ميثاق الإشهاد»، وارتباط الائتمان بـ«ميثاق الاستئمان»، ووجود «الفطرة» وتسديدها لـ«الغريزة»، تُبيِّـن طبيعة الخلل الذي طرأ على تصوُّر «أنسكامب» لـ«الخُلق»؛ فلم يكن بوسعها، وقد أبت إلا التمسك بدعوتها إلى عَلمانية الأخلاق، أن تتصور إمكان «الخُلُق الائتماني»، أي الخُلُق الذي لا أمر فيه ولا ائتمار

مع صلته بالأفق الإلهي، إذ نتج عن تواثق مشهود بين الإرادتين: الإلهية والبشرية.

وبفضل هذا التصور الاستئماني لـ«الخُلق»، يمكن درء **شبهة الانحطاط عن الرتبة** التي وقع فيها «مذهب الفضيلة» مع دعوة «أنسكومب»؛ فليس هناك حطّ لـ«الخُلُق» عن رتبته الإيمانية، إذ الخروج عن «المالكية» لا يكون إلا بالتحقق بالائتمان، ولا ائتمان لمؤتَـمَن بدون الإيمان بوجود المؤتَـمِن؛ كما أنه لا حطَّ للقيم الفطرية إلى القيم الكسبية أو العادية، إذ القيم الفطرية إشهادية، بينما القيم العادية غير إشهادية؛ ولا حطّ لـ«الخُلُق» إلى درجة «الخَلْق» أو «الطبيعة»، لأن الخَلْق، إما مظاهر بيولوجية أو ظواهر فيزيائية، و«الخُلُق» ليس هذا ولا ذاك، وإنما هو عمل تقويمي وحال ائتماني؛ وأخيرا لا حطَّ لـ«الخَلْق» إلى درَك «الغريزة»، إذ «الغريزة» ليس كل «الخَلْق»، وإنما هي جزء منه، وهو الجزء البيولوجي، فيبقى الجزء الفيزيائي من «الخَلْق» غير مشمول بها.

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو أن الأخلاقيات الكبرى الحديثة ثلاث تختلف باختلاف أركان العمل الأخلاقي؛ إحداها: «أخلاقيات الواجب»، وتبحث في أخلاق «الفعل» من هذه الأركان؛ والثانية، «أخلاقيات المنفعة»، وتبحث في أخلاق «المفعول»؛ والثالثة، «أخلاقيات الفضيلة»، وتبحث في ركن «الفاعل».

والخاصيَّةُ الجامعة لهذه الفروع الثلاثة من الأخلاقيات هي أنها أخلاقيات **عَلمانية**؛ وعَلمانيتُها تقوم، بالأساس، في منازعة الإله في كونه «المالِكَ المطلق»، إذ أنها تَنسُب «المالكية» إلى الإنسان كما تُنسَب إلى الإله، مؤسِّسَةً، على هذه النسبة إلى الإنسان، مختلَف إشكالاتها وقضاياها.

غير أن هذه **المنازعة العَلمانية** جلبت لهذه الأخلاقيات الثلاث شبهات عظمى؛ فـ«أخلاقيات الواجب» وقعت، مع «إيمانوئيل كانط»، في «شبهة انتحال الرتبة الإلهية»، متمثلة في «خُلوص العالم العقلي المطلق»، و«صلاح الإرادة غير المحدود»،

و«كليانية القانون الأخلاقي الجاري على الإله»، و«تماهي العقل مع الإله»؛ و«أخلاقيات المنفعة» وقعت، مع «جيرمي بنثام» في «شبهة انقلاب المقصود إلى ضده»، متمثلة في «انقلاب مالكية الإحساس إلى عبودية الإنسان له»، و«انقلاب توسيع الأخلاق إلى تمييعها»، و«انقلاب الرتبة بين اللذة والألم»، و«محو الفروق حيث يتوجب حفظها»؛ و«أخلاقيات الفضيلة» وقعت، مع «إيليزابيت أَنْسكومب» في «شبهة الانحطاط عن الرتبة»، متمثلة في «الانحطاط من العقيدة الدينية إلى الدعوة إلى العَلمانية»، و«الانحطاط من الوجوب الأخلاقي إلى الوجود العادي»، و«الانحطاط من الفضيلة إلى الطبيعة»، و«الانحطاط من الطبيعة إلى الغريزة».

ولا يمكن درء هذه الشبهات الثلاث إلا **بأخلاقيات تضادّها**، أي أخلاقيات تُثبت تهافت «مبدإ المنازعة العَلمانية» الذي قامت عليه هذه الأخلاقيات الحديثة، وتستبدل به **مبدإ المواثقة الإيمانية**، بحيث تكون **أخلاقيات ائتمانية غير امتلاكية**؛ وهكذا، فإنها تدفع «شبهةَ انتحال الرتبة الإلهية» **بالبناء على ميثاق الاستئمان**، إذ يتضمن هذا الميثاقُ القبولَ بأن «العالم» و«العقل» و«الإرادة» و«القانون الأخلاقي» عبارة عن **أمانات**؛ وكذلك أن تدفع «شبهة انقلاب المقصود إلى ضده» **بالبناء على ميثاق الإشهاد**، إذ يتضمّن هذا الميثاقُ «الشهادةَ»، و«الشهادة» تقترن بـ«الشعور» وجودا وعدما، و«الشعور» يضادّ «الإحساس»، فلا تنقلب مقاصده كما تنقلب مقاصد الإحساس؛ وأخيرا تدفع «شبهة انحطاط الرتبة» **بالبناء على الميثاقين معا**: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان»؛ إذ الميثاق الأول يورّث «الفطرة»، والميثاق الثاني يُورِّث الائتمان عليها؛ و«الفطرة» تضادُّ «الغريزة»؛ فبينما «الغريزة» هي مصدر الدوافع، فإن «الفطرة» هي مستودع القيم الخُلقية والروحية، فلا تَـحُطّ أبدا الخُلُق إلى رتبة الخَلْق، ولا «الفضيلةَ» إلى رتبة «الطبيعة»، ولا «الطبيعة» إلى رتبة «الغريزة».

الفصل السابع

أخلاق السياسة ووحدة الأخلاق

لا يكاد السامع يسمع قول القائل: «**أخلاق السياسة**» الذي يُشعر ظاهرُه بوجود أخلاق للسياسة، حتى يَهجم على قلبه من مَشاهد الواقع ما يُكذِّب هذا القول؛ وحسبه ما يشهده، حالا، من تآكل الثقة السياسية، حتى في المجتمعات التي تزهو بأنظمة الحكم فيها؛ إذ أضحى المواطنون فيها لا يأتمنون حكوماتهم، ولا رجالَ السياسة فيهم، ولا أحزابَهم السياسية، ولا مؤسساتهم التمثيلية؛ وحينئذ، لا يسع هذا السامع إلا الإذعان لِما قضت به مذاهب فكرية تدّعي التنظير لهذا الواقع السياسي المُزري[1]، وهو أنه **لا أخلاق في السياسة أصلا**؛ والحقيقة أن السياسة بهذا الوصف ليست سياسة قط، وإنما هي **انقلاب السياسة إلى نقيضها**، أي **لاسياسة**؛ و«اللاسياسة» إنما هو **الإفساد في الأرض**.

ولن نشتغل هنا بالرد على التوجهات التي تُقصي الأخلاق من السياسة بالمرة، ذلك لأن هذا الإقصاء لم يبقَ، مع هذه التوجهات، مقيَّدا بملاحظة **واقع السياسة**، بل انتقل إلى تحديد **واجب السياسة**، أي تحديد **كيف ينبغي أن تكون السياسة**، بحيث بات، في نظرها، يتوجب على كل سياسي أن يُخرج الأخلاق من مجال ممارسته.

(1) الغالب على هذه التيارات القولُ باستقلال السياسة، وكذا اعتبارُ الخلاف والنزاع والسلطان سِمات مميِّزة للسياسة، وتقديمُ النظام والاستقرار والأمن على العدل؛ ونُسبت هذه التيارات إلى «الواقعية».

والحال أن في هذا الانتقال من نطاق «الواقع» إلى نطاق «الواجب» ما يُفقد هذه التوجهات أي فضل على غيرها، إذ أن، في طاقة **الواجب**، من حيث هو كذلك، متّسعا، لا لِـما تحثُّ عليه هذه التوجهات من فصل بين الأخلاق والسياسة فحسب، بل أيضا لضدِّ ما تحثُّ عليه، وهو **الوصل** بين الطرفين؛ وعلى هذا، فإذا جاز لأصحابها أن **يوجبوا صرف الأخلاق** عن المجال السياسي، فإنه يجوز لغيرهم **إيجاب حفظ الأخلاق** في هذا المجال، بل إن هذا الحفظ يكون عندهم أمرا **أوجبَ**، لأن الأصل، كما سوف يتضح، هو الاتصال بين الطرفين، وليس انفصالَ أحدهما عن الآخر؛ واعتبارُ الاتصال مقدَّم على اعتبار الانفصال.

وغرضي هنا لا يقف عند حد بيان أن الاتصال **قائم** بين الأخلاق والسياسية، بل يتعداه إلى بيان أن هذا الاتصال **هو من القوة**، بحيث إن ما يتصف به أحد الطرفين من القدرة على التسديد والتأثير يتصف به الآخر كذلك؛ والداعي إلى هذا الموقف هو أن من القائلين بالاتصال بين الأخلاق والسياسة مَن لا يقول باستوائهما في التسديد والتأثير، بحيث يُبقي على **إمكان الانفكاك** بين الطرفين، إن قليلا أو كثيرا؛ ومن جانبي أعترض على هذا الإمكان نفسه، إذ أجده يخالف حقيقة الصلة بين الطرفين؛ لذلك، ارتضيت أن أضع، للمسألة الأساسية التي يدور عليها هذا الفصل، الصيغة التالية:

- **لا عمل اجتماعي يضاهي العمل السياسي، إيجابا للتحقق بالأخلاق والتمسُّك بوحدتها.**

وأسمّي هذه المسألة بـ«**دعوى اتصال السياسة بالأخلاق**»؛ وبناء على ما تَـمهَّد، أستنبط من صيغتها نتيجتين أُوليين:

إحداهما، أن القائل بـوصل السياسة بالأخلاق مع تجويز انفكاك أحدهما عن الآخر يَبعُد أن يقول بـ«**وحدة الأخلاق**»، ناهيك عن القول بأن السياسة عامل في

توحيد الأخلاق؛ وقد اشتهر بالقول بالوصل مع نفي الوحدة، في المعاصرين، عالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر»[1]؛ وقد وضَّح موقفه في محاضرة شهيرة بعنوان: Politik als Beruf[2] ألقاها على الطلاب بجامعة ميونيخ في سنة 1919؛ وأضع لهذا العنوان مقابلا **تأصيليا**[3]، أي مقابلا يسمح بالتصرف في اللفظ والمعنى معا على قدر الضرورة، وهو: **السياسة، احترافا**[4].

والنتيجة الثانية، أن النظرية التي تقول بـ«الاتصال» و«الاتحاد» معا تحتاج إلى نقد النظرية التي تقول بـ«الاتصال»، ولا تقول بـ«الاتحاد»؛ وأسمّي النظرية الأولى بـ«**النظرية الائتمانية**»، وأسمّي النظرية الثانية بـ«**النظرية الاجتماعية**»[5]؛ وأمضي الآن إلى إثبات «**دعوى اتصال السياسة بالأخلاق**»، بالإجابة عن أسئلة أربعة مرتَّبٍ بعضُها على بعض:

أولها، ما هي «السياسة» في سياق هاتين النظريتين؟

والثاني، ما هي «الأخلاق» في هذا السياق النظري؟

والثالث، ما هي وجوه الصلة بين السياسة والأخلاق بالنسبة لكل واحدة من النظريتين؟

والرابع، كيف هو موقف كل نظرية منهما من «وحدة الأخلاق»؟

---

(1) Max WEBER

(2) المقابل الإنجليزي الأكثر تداولا هو: **Politics as a Vocation**

(3) لقد بسطنا الكلام في عمل سابق عن الأنواع الثلاثة من الترجمة، وهي: «الترجمة التحصيلية» و«الترجمة التوصيلية» و«الترجمة التأصلية»؛ انظر كتاب **الفلسفة والترجمة**.

(4) أما المقابل التوصيلي لهذا العنوان، فهو: «**السياسة، همّا ومُهمة**» أو «**السياسة، همّة ومهمة**» أو حتى «**السياسة، ولايةً وهداية**»؛ وقد آثرت الترجمة التأصيلية: «**السياسة، احترافا**»، لأن الجِذر منه: [ح/ ر/ ف] يحمل معنى «الميل»، والكلمة الألمانية «Beruf» تـجمع بين المعنيين: «النداء» و«الوظيفة»، و«النداء إلى الشيء» يتضمن معنى «الميل» إليه، هذا فضلا عن سهوله اشتقاق اسم الفاعل منها، أي «المحترف» الذي نتخذه صفة للسياسي.

(5) المقصود بصفة «الاجتماعي» هنا النسبة إلى «عِلم الاجتماع»، وليس النسبة إلى حالة الاجتماع؛ فهي مرادفة لـصفة «السوسولوجي».

1. السياسة بين النظريتين: الاجتماعية والائتمانية

لقد جعلَت النظرية الاجتماعية من **السلطان** بمعنى «**القوة**[1] **التي تُـمَـارس على الآخرين**» مدار «السياسة»، طلبا لهذا السلطان أو تنازعا عليه، اشتراكا فيه أو استئثارا به؛ وهذا قول «ماكس فيبر»:

«إننا نقصد بالسياسة مجموع الجهود التي نقوم بها للمشاركة في **السلطان** أو للتأثير في توزيعه، سواء بين الدول، أو بين مختلف الجماعات داخل الدولة الواحدة [...]؛ فكل إنسان يتعاطى السياسة إنما يتطلع إلى **السلطان**، إما لأنه يعتبره وسيلة للوصول إلى غايات أخرى، مثالية أو أنانية، وإما لأنه يرغب فيه لذاته، طلبا للتمتع بالشعور بالحظوة الذي يورّثه إياه»[2].

أما النظرية الائتمانية، فترى أن **الأصل في السياسة** ليس «التسلّط» بمعنى «**التلبّس بالسلطان**»، وإنما هو **الإرادة**؛ إذ يقال: «إرادة الشعب»، والمقصود: «سياسة الشعب»[3]، كما قيل: «الإرادة العامة»[4]، والمعنى: «السياسة العامة»؛ وقيل: «إرادة القوة»[5]، والمقصود: «سياسة القوة»؛ وقيل: «إرادة السلطان»، والمعنى: «سياسة السلطان»؛ والظاهر أنه حيثما أضيفت «الإرادة» إلى شيء، جاز حملها على معنى «السياسة»، بحيث يغدو مفهوم «السياسة» أوسع وأعم مما جرى به الاستعمال عند النظار، لا سيما المعاصرين.

---

(1) الأصل الألماني: Macht، والمقابل الإنجليزي: Power؛ واضح أن لفظ «السلطان» مستعمَل هنا، لا بمعناه القديم، وهو: «**ذو السلطان**»، أي الحاكم، ولا بمعناه الحديث، وهو: «السلطة»، إذ السلطة هي الممارسة المشروعة للقوة أو قل هي الامتلاك المشروع للقوة، بينما «السلطان» هو مجرد امتلاك القوة.

(2) الأصل الألماني:

»„Politik" würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt"; Max WEBER, **Politik als Beruf**, Duncker & Humblot · Berlin, 2010, 8.

(3) بمعنى «السياسة التي يريدها الشعب»، أي أن «سياسة الشعب» إنما هي «تطبيق لإرادة الشعب».

(4) مفهوم «الإرادة العامة»، كما هو معلوم، منسوب إلى «جان جاك روسو».

(5) مفهوم «إرادة القوة»، كما معروف، منسوب إلى «فريدريك نيتشه».

لذلك، كانت «الإرادة»، لا مرتبة واحدة، وإنما مراتب عدة؛ فأوّل عمل تتجلى به «الإرادة» هو **التملك** بمعنى **«التلبّس بالـمِلك»**[1]؛ ومتى ازدوج «التملك» **بالقوة، أفضى إلى التسلط** بمعنى **«التلبس بالسلطان»**؛ ومتى ازدوج التسلط، بدوره، **بالاستئثار بالقوة، أفضى إلى التسيد** بمعنى **«التلبّس بالسيادة»**؛ ومتى ازدوج التسيد، هو الآخر، **بالرغبة في تفرُّد الذات، أفضى إلى التـربُّب** بمعنى **«التلبُّس بالربوبية»**.

ولما كان **النزاع** بين الناس يحصل أول ما يَحصُل في «التلبس بالـمِلْك»، وكان «التلبس بالـمِلْك» أثرا من آثار «الإرادة»، كانت «الإرادة» **هي أصل النزاع في كل شيء**[2]، وذلك، كما سيأتي توضيحه، بسبب هجوم **الغريزة** عليها؛ فالنزاع الذي في السياسة إنما هو من النزاع الذي في الإرادة؛ والحال **أنه لا يدفع منازعتها إلا** إخراجها من التلبس بالـمِلك، وإخراجُها من التلبس بالـمِلك هو **جعلها مؤتَـمَنة على ما تتعلق به**، وما تتعلق به هو الأشياء المرادة[3]؛ لذلك، سبق، في الأزل، استئمان الإنسان على الإرادة، وسبق تعهُّده بترك نزاعها، أي نزاعها للإرادة الإلهية؛ فيلزم أن **يكون الائتمان على الإرادة ائتمانا على السياسة.**

وعلى هذا، يصح أن نقول: «**إن السياسة عبارة عن ظهور إرادة الإنسان في العالم كما أن المعرفة عبارة عن ظهور عقل الإنسان في العالم**».

نبدي، بصدد هذا التعريف الائتماني للسياسة، الملاحظتين التاليتين:

أولاهما، أن التعريف الائتماني **يتضمَّن** التعريف الاجتماعي، إذ يردُّ السلطان إلى أصله، وهو الإرادة؛ فلا سلطان بغير إرادة، وقد توجد الإرادة ولا سلطان معها كما في حالة الـمِلك، بحيث تكون الإرادة مالكة غير متسلّطة[4]، أي غير متلبّسة

(1) المراد بـ«التملك» هنا مجرد «التلبس بالـمِلك» (بكسر الميم)، وليس «التلبس بالـمُلك» (بضم الميم)

(2) من هنا يُفهَم تعريفُ بعضهم السياسة بكونها تدبير النزاع.

(3) انظر كتاب **التأسيس الائتماني لمقاصد الشريعة**، ص 171-211.

(4) ننبه إلى أننا لا نستعمل لفظ «التسلط» هنا بالمعنى الفقهي، إذ الفقهاء يعتبرون كل تـملُّك تسلطا، بينما

بالسلطان بالمعنى المحدَّد أعلاه، أي بالقوة القاهرة لإرادة الآخَر؛ ولئن كان «فيبر» لم يُدرِج الإرادة في تعريف السياسة في محاضرته المذكورة، فإنه أدرجها في تعريف السلطان في كتاب سابق وهو **الاقتصاد والمجتمع**، إذ يقول في مقدمته:

«**إن السلطان** يعني كل فرصة مواتية، في إطار العلاقة الاجتماعية، لفرض **الإرادة الذاتية**، حتى ولو كان ذلك ضد أي مقاومة، مهما كان الأساس الذي تستند إليه هذه الفرصة [...]؛ إن كل الصفات المتصوَّرة لأي شخص وكلَّ مجموعة من الصفات المتصوَّرة يمكن أن تجعل أي واحد في وضعِ مَن يفرض **إرادته** في موقف معين»[1].

والثانية، أن السياسة **ليست**، كما تدَّعي النظرية الاجتماعية، **مجالا مخصوصا** من مجالات الحياة له منطقه الخاص وقوانينه الخاصة كما للاقتصاد منطقه وقوانينه، وإنما هي **فعالية شاملة تنفذ إلى جميع الأعمال والتفاعلات الاجتماعية**؛ كما أن الفعالية السياسية **ليست رتبة واحدة، وإنما هي رُتب** تختلف، اتساعا واشتدادا، باختلاف العناصر التي تشترك فيها والعوامل التي تندرج فيها؛ فمثلا، للبيت سياسته كما للوطن سياسته، وإن كانت الأولى دون الثانية سعة وقوة[2].

التسلّط، كما ذُكر، هو التحكم في إرادة الآخر.

(1) الأصل الألماني:

«Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. [...]

«Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen»; **Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie**, Tubingen, I972, 28.

(2) تأمل الحديث النبوي: «كلكم راعٍ، وكلكم مسئولٌ عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسئولٌ عن رعيته، والرجل راعٍ في أهل بيته ومسئولٌ عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولةٌ عن رعيتها، والعبد راعٍ في مال سيّده ومسئولٌ عن رعيته»؛ فالرعاية هي السياسة.

2. الأخلاق بين النظرتين: الاجتماعية والائتمانية

لقد تفرَّدت النظرية الاجتماعية **بأن جعلت للأخلاق مكانا معيّنا في مجال السياسة**، حتى بات يُفزع إليها، سعيا لإيجاد حلول للتحديات الأخلاقية التي تتخبط فيها الممارسة السياسية؛ وقد تـميّزت هذه النظرية بالتفريق في الأخلاق بين نوعين اثنين:

أحدهما يشمل القيم المثلى والمبادئ القصوى والأوامر القطعية، وسمَّته بـ«**أخلاق الاعتقاد**»[1]؛ وقد نصف من يتصف بهذه الأخلاق بـ«**السياسي الاعتقادي**».

والثاني يتعلق بالنظر في نتائج التصرفات ومآلات القرارات، وكذا بتمحيص الوسائل والاختيارات، وسمَّته بـ«**أخلاق المسؤولية**»[2]، وقد نسمي «السياسي» المتصف بهذه الأخلاق الثانية بـ«**السياسي الاحترافي**» أو «**السياسي المحترف**».

وادَّعت هذه النظرية أن النوعين من الأخلاق متعارضان تعارض النقيضين؛ إذ «السياسي الاعتقادي» لا يتزحزح عن مبدَئه، مهما كانت النتائج المترتبة على أفعاله، ومثَّلتْ عليه بموعظة المسيح عليه السلام على الجبل، بينما «السياسي المحترف» لا يركن إلى مثل هذا المبدإ المطلق، بل يقدّم اعتبار النتائج على اعتبار المبادئ، متحملا لها؛ وهذا قوله:

«يجب أن نتبيَّن أن كل عمل ذا صيغة أخلاقية قد تجري عليه قاعدتان تختلفان بصورة أساسية، **وتتعارضان بصورة كلية**؛ فقد يُؤتَى به، إما بحسب أخلاق الاعتقاد، وإما بحسب أخلاق المسؤولية؛ [وهذا لا يعني أن أخلاق الاعتقاد تتطابق مع فُقْدان أخلاق المسؤولية، ولا أن أخلاق المسؤولية تتطابق مع فُقدان

---

(1) الأصل الألماني: Gesinnungsethik؛ المقابل الإنجليزي: Ethics of conviction

(2) الأصل الألماني: Verantwortungsethik؛ المقابل الإنجليزي: Ethics of responsibility

أخلاق الاعتقاد؛ فهذا أمر غير وارد]؛ لكن هناك **تباينا جذريا** بين موقف الذي يأتي بعمله وفق قاعدة «أخلاق الاعتقاد» كما في قولنا الديني: «المسيحي يؤدّي واجبه، وأما نتيجة العمل، فإنه يترك أمرها لله» وبين موقف الذي يأتي بعمله وفق قاعدة «أخلاق المسؤولية» التي تقول: «يتعين علينا أن نتحمل مسؤولية النتائج المتوقعة لأفعالنا»»[1].

أما النظرية الائتمانية، فهي الأخرى، تُـميّز، في القيم الأخلاقية، بين صنفين من القيم:

أحدهما، القيم الأخلاقية المتعلقة بالعقل أو قل **أخلاق العقل**؛ والمقصود بـ«العقل» هنا **العقل الفطري**، أي الصورة الأولى التي أُشهِد فيها العقل على نفسه أن له ربا مطلَقا، وحدانيةً وخالقيةً.

والثاني، القيم الأخلاقية المتعلقة بالإرادة أو قل **أخلاق الإرادة**، والمقصود بـ«الإرادة» هو **الإرادة الفطرية**، أي الصورة الأولى للإرادة التي ائتُمِنت فيها على العالم، راعيةً ومُراعيةً.

وتُقرّر هذه النظرية، على عكس النظرية الاجتماعية، أن الصنفين من الأخلاق **متكاملان تكامل الصنوَين**؛ إذ الفرق بينهما لا يعدو كونه فرقا بين **القيمة والاستئمان على القيمة**، إذ «الاستئمان»، كما سيأتي بيانه، يؤول إلى معنى **«استعمال القيمة»** أو

(1) الأصل الألماني:

«Wir müssen uns klar machen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann „gesinnungsethisch" oder „verantwortungsethisch" orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet–: „der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim", oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat». Max WEBER, **Politik als Beruf**, Duncker & Humblot · Berlin, 2010, 56.

«**العمل** بالقيمة» أو قل هو **إقامة القيمة**؛ فعلى سبيل المثال، إذا قيل: «استأمنه على العدل»، فمعناه «سأله أن يقوم بالعدل ويُقيمه»؛ فيلزم أن «قيم الإرادة» إنما هي **قيم الاستئمان على قيم العقل**، أو قل إن «أخلاق الإرادة» إنما هي **أخلاق الاستئمان على قيم العقل**.

نبدي، بصدد التحديد الائتماني للأخلاق، الملاحظات الآتية:

أولاها، أن **التصنيف الائتماني للأخلاق ليس ترتيبا موازيا لتصنيفها الاجتماعي**؛ فـ«أخلاق العقل» في الأول لا تُقابِل «أخلاقَ الاعتقاد» في الثاني، ولا «أخلاقُ الإرادة» في الأول تُقابِل «أخلاق المسؤولية» في الثاني، ذلك لأن الضربين الائتمانيين هما بمنزلة الوجهين المتلازمين لعملة واحدة، حيث إن كل قيمة عقلية يلازمها الائتمان الذي على قدرها، أي تلازمها القيمة الإرادية المناسبة لها؛ بينما الضربان الاجتماعيان بمنزلة الفرعين المتباينين لجنس واحد، حيث إن الخُلُق الاعتقادي يخلو من المسؤولية، والخُلق من أخلاق المسؤولية يخلو من الاعتقاد.

والثانية، أن **التصنيف الائتماني للأخلاق لا يفصِل بين الإطلاق والتقييد كما يفصِل بينهما التصنيف الاجتماعي**؛ فإن «أخلاق الاعتقاد» تتميز عن «أخلاق المسؤولية»، أساسا، بكونها تتضمن أخلاقا **مطلقة وثابتة** على طريقة الأمر القطعي عند «كانط»؛ فمثلا، لا يجوز الكذب بأي حال من أحوال، حتى لو كان في الصدق هلاكُ البريء.

بينما الأمر على خلاف ذلك في الأخلاق الائتمانية، إذ **أنها تقبل الاستثناء والتخصيص** أو قل **تقبل الإعفاء**، بحيث تكون **متكيّفة** مع الضرورة، حتى ولو لم يُنصّ على هذه الضرورة باللفظ في مبادئها وقواعدها؛ فمثلا القتل حرام، ولكنه يباح في حالة الدفاع المشروع، وحتى هذه الإباحة نفسها قد تُقيَّد بالضرورة، بحيث لا يباح القتل إلا إذا لم يوجد بديل منه.

وحقيقة هذا «التكييف» للأخلاق، صريحا كان أو ضمنيا، هي أن دلالة **الوجوب** التي تحملها القيم أو المعايير الأخلاقية لا تستكمِل دلالتها الإجرائية إلا بعرضها على **الوجود**؛ فلئن كانت دلالة الوجوب لهذه القيم والمعايير تدعو إلى صوغها في صورة أحكام كلية وثابتة ومستقلة، حتى تبدو وكأنها أحكام مطلقة، فإن **تنزيلها** على واقع الأعمال والتصرفات يوجب أن تَـخرُج، **على قدر الضرورة**، عن هذه الأوصاف المجردة، إن شمولا أو ثباتا أو استقلالا.

لذلك، يصح أن نقول: إن خصوصية القيم الأخلاقية هي أنها **مطلقة من حيث مصدرها** (أو مُنطلَقها)، و**مقيَّدة من حيث مقصدُها** (أو مستقرُّها)، مِـمّا يستوجب أن نضع لهذا الجمع الخاص بين «الإطلاق في المصدر» و«التقييد في المقصد» اسما يُميِّز القيم الأخلاقية عن غيرها من القيم، وهو **التكييف** أو **التكيُّف**؛ فالقيم الأخلاقية إطلاقُها غير مرسل، وتقييدُها غير محكم، وإنما هي قيم **مكيَّفة** أو قل قيم **متكيّفة**[1].

والثالثة، أن الأخلاق الائتمانية ليست مجالا مخصوصا من مجالات الحياة له ميزانه الـمُمَيِّز وقواعده الخاصة شأن الأخلاق في النظرية الاجتماعية، وإنما هي **أفعال تلازم جميع الأعمال والتصرفات، فردية كانت أو جماعية**؛ إذ أن أصلَها قيم تتلبَّس بها هذه الأعمال والتصرفات عند تحققها، فتجعلها صالحة أو فاسدة، بل، أكثر من ذلك، لا شيء يميز هذه الأعمال والتصرفات عن الأخلاق، فكل عمل أو تصرُّف عبارة عن خُلُق؛ فما الإنسان لولا خُلُقه إلا خَلْق مجرَّد!

ولا يقال: إن هناك قيما أخرى تتجلى في الأعمال غير القيم الأخلاقية مثل «القيم الجمالية» أو «القيم العلمية» أو «القيم الاقتصادية»، لأنا نقول: إنه لا يمكن

---

(1) لعلنا، بهذا التصور غير المسبوق للقيم الأخلاقية، نكون قد فتحنا الباب لإعادة النظر في الإشكال الفلسفي القديم الذي لا يزال يشغل العقول، وهو: **هل القيم الأخلاقية مطلقة أو نسبية؟**

أن نَعرف ما إذا كان الإنسان **يصلُح** بهذه القيم الأخرى أو **يَكمُل** إلا إذا عرضناها على القيم الأخلاقية؛ فعلى سبيل المثال، من المبدَعات الجميلة أو المكتشفات العلمية أو المنتجات الاقتصادية ما هو **خير**، ودليل خيريته أنه يُصلِح الإنسان ويُكْمِله؛ ومنها ما هو **شر**، ودليل شرّيته، أنه يُفسد الإنسان ويَحطُّه؛ وحينها، يلزم أن القيم الأخلاقية حاكمة بدون منازع على غيرها من القيم، كائنة ما كانت، متى كان الهدف المبتغى من الحياة هو **صلاح الإنسان وكماله**.

والرابعة، أن خُلُق **الأمانة** في فرع «أخلاق الإرادة» من الأخلاق الائتمانية عندنا **أدل على الصلاح والكمال** من خُلُق **المسؤولية** في فرع «أخلاق المسؤولية» من الأخلاق الاجتماعية عند «فيبر»، ذلك أن «المسؤولية» في النظرية الاجتماعية تستنفد معناها في اقترانها بأمرين:

أحدهما، **السلطان**؛ فحيثما يوجد السلطان، يتوجب أن توجد المسؤولية، لكن يبقي فيها مفهوم «المسؤولية» محصورا في النطاق السياسي **للدولة القومية**، أخذا بمعناها الأصلي في الفكر الغربي الحديث؛ لذلك، كان اسم «**أخلاق السلطان**»[1] أحدَ الأسماء التي استعملها «فيبر» عَلَما على «أخلاق المسؤولية» قبل الاصطلاح على هذا الاسم الأخير.

والأمر الثاني، **النتائج**؛ فحيثما تترتب على الفعل نتيجة أو نتائج، يتوجب أن تُتحمَّل المسؤولية عنها؛ لكن يبقي مفهوم «النتائج»، هو أيضا، محصورا في **النطاق النفعي**، أخذا بمعناها الأخلاقي في الفكر الغربي الحديث؛ لذلك، كان اسم «**أخلاق النجاح**»[2]، هو الآخر، أحد الأسماء التي استعملها «فيبر» قبل الاستقرار على مصطلح «أخلاق المسؤولية».

---

(1) الأصل الألماني: Machtpolitik؛ المقابل الإنجليزي: Politics of power

(2) الأصل الألماني: Erfolgsethik؛ المقابل الإنجليزي: Ethic of success

أما «الأمانة»، فإنها لا تنحصر في «السلطان»، ولا في «المنفعة»، بل **تَسع كل شيء بين يدي الإنسان، كمّا وكيفا، حتى تشمل العالم كله**، نظرا لأن أصلها ليس مبادرة نابعة من الذات، ولا كُلفة محمولا عليها من لدن المجتمع، وإنما هو **مواثقة عليا تعهَّدت فيها الإنسانية جمعاء برعاية الخَلق، طُرّا.**

فـ«السياسي المؤتَمَن» ليس مسؤولا عما يُحدثه هو بنفسه وتقترفه يده، إن خيرا أو شرا، فحسب كما هو شأن «السياسي المحترف» في النظرية الاجتماعية، **بل هو مسؤول أيضا عما يُحدثه الآخرون، أقارب أو أباعد، من شرّ في العالم، ما لم يتولَّ منعَهم من إحداث هذا الشر، صارفا أسبابه، أو لم يَسْع إلى إصلاح ما يُحدِثون، ماحيا آثاره.**

وهكذا، فإن المسؤولية الائتمانية، أصلا، **مسؤولية ميثاقية عالمية**؛ والسياسي المخلُّ بها **ناقِض لميثاق سامٍ**؛ والناقض لهذا الميثاق السامي لا يضرُّ بكرامة نفسه أو سلامة مجتمعه فحسب، **بل يضرُّ بوجود الإنسان في العالم؛ إذ يجعل هذا الوجودَ يَفقد معناه الذي وُجد الإنسان من أجله**؛ وأحدَثُ مثال على هذا النقض للميثاق **موت الإرادة** في الأمة الإسلامية، وأهلُها يَشهدون ليل نهار، بأمِّ أعينهم، حلولَ «الشر المطلق» في أوطانهم.

3. اتصال السياسة بالأخلاق بين النظريتين: الائتمانية والاجتماعية

تنطلق النظرية الاجتماعية، في قولها باتصال السياسة بالأخلاق، من معطيين أساسيين:

أولهما، أن العالم أضحى يتَّسم **بلاعقلانية أخلاقية** غير مسبوقة؛ ويرجع ذلك إلى سببين: **أحدهما**، تضارب القيم فيما بينها، بل **تصارُع بعضها مع بعض**، ذلك

أن عمليات التبصير[1] «والتفصيل»[2] والعَلمنة[3] التي نفذت إلى مختلف مجالات الحياة أدَّت إلى انفصال جذري بينها، بحيث أصبح لكل مجال حيوي منطقه وقيَمُه التي لا يشاركه فيها غيره، فدخل الإنسان بذلك عهدا جديدا أطلق عليه «فيبر» اسم «**عهد شِرْك القيم**»[4] أو اسم «**صراع الآلهة**»؛ **أما السبب الثاني**، فهو أن النتائج المترتبة على الأفعال باتت، في هذا العالم المتصارع، تتعارض مع النيات التي كانت من ورائها، وهو ما سماه بـ«**مفارقة النتائج**»، بمعنى تناقض النتائج مع الأفعال.

والمعطى الثاني، أن السلطان الذي يُعَدّ الوسيلة المميِّزة للسياسة لا ينفك يتجلى **بالعنف**، هذا العنف الذي تستأثر به الدولة، حفاظا على الأمن والنظام.

وبناء على هذا، يكون السياسي مطالَبا بأن يتعامل مع عنفين اثنين، أحدهما **صراعي** يتولّد عن اللاعقلانية الأخلاقية للعالم؛ **والثاني سلطاني** يتولَّد عن اتخاذ السياسة السلطانَ وسيلةً مـميِّزة لها؛ فيتعين عليه أن يسلك من طرق الأخلاق ما لا يتنافى مع وجود العنف: صراعيا كان أو سلطانيا؛ لذلك، لا يمكن أن يكون هذا الطريق هو طريق «أخلاق الاعتقاد»، لأن صاحبها لا يَعُدُّ نفسه مسؤولا إلا على **خلوص اعتقاده في عمله وموافقةِ عمله لمبادئه**؛ أما النتائج السيئة التي قد تترتب على عمله، فإنه ينسبها إلى إرادة ربه أو إلى فساد العالم أو إلى ضلال الناس.

فإذن لا يصلُح، في المنظور الاجتماعي، طريقا أخلاقيا للسياسة إلا طريقُ «أخلاق المسؤولية»؛ إذ أن «السياسي المحترف» ينطلق من مبدإ **مقاومة الشر بالقوة التي تناسبه**، آخذا بعين الاعتبار إمكانين أساسيين يفتح عليهما العمل السياسي: أحدهما، **إمكان اللجوء إلى وسائل تَحمِل الشُّبَه أو تحتمل الضرر**؛ والثاني، **إمكان الوصول**

---

(1) المقابل الإنجليزي: Disenchantment

(2) المقابل الإنجليزي: Differentiation

(3) المقابل الإنجليزي: Secularisation

(4) المقابل الإنجليزي: Polytheism of values

إلى نتائج لا تربو مصلحتها على مفسدتها؛ وأيا كانت الأفعال التي تصدُر عن هذا السياسي، فإنه يكون مستعدا لأن ينسُب حصولها إلى نفسه، ويُحمِّل نفسَه عواقبها، ولا يُلقي مسؤوليتها على غيره[1].

بيد أن «فيبر»، وبعد طول النقد لأخلاق الاعتقاد، حتى بدا وكأنه حسم الأمر بترك التخلق بها في مجال العمل السياسي بالمرة، يعود ثانية، فيجعل لها مكانا فيه؛ ذلك أنه يرى **أن الحاجة تدعو إليها عندما تعجز أخلاق المسؤولية عن البت في أمر النتائج**، منتهيا إلى الجمع بين النوعين من الأخلاق ولو لم يكن ذلك على وجه المساواة بينهما؛ فهذا قوله، وعليه صبغة وجدانه:

«في حين إنه ليهز كياني [أن أرى] شخصا حصيفا، شابا كان أو شيخا، يَشعر حقّا وبكلية روحه بالمسؤولية عن نتائج أفعاله، ثم يصير، وهو يمارس أخلاق المسؤولية، إلى القول، في لحظة من اللحظات: «**لا يمكنني أن أفعل غير الذي فعلت، وهنا أقف**»؛ فهذا شيء إنساني أصيل ومؤثر؛ فكل واحد منا، إن لم تكن روحه قد ماتت بالكلية، قد يوجد، يوما من الأيام، في مثل هذا الوضع؛ ومِن ثَـمَّ، فليست «أخلاق الاعتقاد» و«أخلاق المسؤولية» [نوعين] متناقضين، بل يكمِّل أحدهما الآخر، ويشكِّلان معا الإنسان الأصيل، أي الإنسان الذي يُـمكن أن تكون همّته في السياسة»[2].

---

(1) انظر:

Max WEBER, **Politik als Beruf**, Duncker & Humblot · Berlin, 2010, 56.

(2) النص الألماني:

«Während es unermeßlich erschütternd ist, wenn ein reifer Mensch – einerlei ob jung oder alt an Jahren –, der diese Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet und verantwortungsethisch handelt, an irgendeinem Punkte sagt: „ich kann nicht anders, hier stehe ich". Das ist etwas, was menschlich echt ist und ergreift. Denn diese Lage muß freilich für jeden von uns, der nicht innerlich tot ist, irgendwann eintreten können. Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den „Beruf zur Politik" haben kann"; **Politik als Beruf**, Duncker & Humblot · Berlin, 2010, 64.

أما بالنسبة للنظرية الائتمانية، فإن اتصال السياسة بالأخلاق يتخذ صورة **تبعية السياسة للأخلاق**؛ فلما كانت السياسة تتعلق، وجودا، بالإرادة تعلُّق المشروط بالشرط، وكانت الإرادة، **بالفطرة**، استئمانا على القيم، فقد لزم أن **تتعلق السياسة**، هي الأخرى، **بالاستئمان على القيم**، بحيث ينبغي أن يكون همُّ السياسي هو **تحقيق** القيم التي تحمِلها فطرته والتي استؤمنت عليها إرادته.

وواضح أن هذا التحقيق للقيم لا يحصل في «عالم المواثقة» الذي انعقدت فيه الصورة الفطرية الأولى للإرادة، وإنما يحصل في عالم ثان؛ وهذا العالم هو **عالم المعاملة** الذي خرج إليه الإنسان، اختبارا له؛ وعندئذ، يلزم أن تكون المعاملة السياسية عبارة عن **تحقيق** للمواثقة الإرادية، وبالتالي أن يكون الاستئمان السياسي على القيم عبارة عن **إقامة** الاستئمان الإرادي، أي، في نهاية المطاف، أن يكون عبارة عن **الوفاء**، في «عالم المعاملة»، بالاستئمان على القيم الأخلاقية.

تترتب على هذا التحول السياسي للإرادة من «عالم المواثقة» إلى «عالم المعاملة» الذي تقول به النظرية الائتمانية النتائج التالية:

إحداها، **أن العمل السياسي هو**، أصلا، **عمل أخلاقي**، إذ أن القيم التي يتولى السياسي إقامتها بعمله هي قيم إرادية صريحة؛ والإرادة، بموجب صبغتها الفطرية، **مَلَكة خُلُقية**؛ والسياسي، وهو يصدر عن إرادته، إنما يصدر عن هذه الملكة الخُلقية.

والثانية، **أن الخُلق المهيمن على العمل السياسي هو خُلق الأمانة**؛ إذ أن السياسي، بموجب ارتباطه الأصلي بالإرادة، لا يطبِّق القيم الأخلاقية التي استُؤمنت عليها الإرادة فحسب، بل يطبّق كذلك القيمة الجامعة التي تندرج تحتها كل القيم، وهي **الأمانة**؛ فمثلا، لا يكتفي بأن يتوخَّى حفظ «العدل» أو حفظ «المساواة» أو حفظ «الحرية» في عمله، بل إنه يحرِص على أن **يشهد** «الأمانة» في كل قيمة من هذه

القيم، بل، أكثر من ذلك، لا يكتفي بشهود «الأمانة» في كل قيمة، بل إنه **يتحقق** بـ«الأمانة» في إقامتها.

وهكذا، فإن السياسي، من المنظور الائتماني، أمين مرتين: أمين في رؤيته للأمانة في كل قيمة، وأمين في تلبُّسه بالأمانة؛ فهو لا يَرى الأمانة فقط، بل إنه يُرَى فيها؛ فإنك إذا طلبتَه، وجدتَه فيها؛ أو قل، بإيجاز، **إن السياسي الائتماني لا يوجد إلا أمينا.**

والثالثة، أن **العمل السياسي ابتلاء لأمانة الإنسان**؛ فإذا كان «عالم المواثقة» الذي هو **مجال إنشاء الإرادة يُـمثّل عالم الفطرة**، فإن «عالم المعاملة» الذي هو **مجال إنفاذ الإرادة** – أي مجال السياسة – **يُـمثّل عالم الغريزة**؛ **فالغريزة هي بنت الظهور في العالم الحسي كما أن الفطرة هي بنت الوجود في العالم الروحي.**

وإذا كان معيار «الفطرة» هو الائتمان على الأشياء، فإن معيار «الغريزة» هو، بالضد، **نسبة الأشياء أو إضافتها إلى الذات**، وهذه النسبة أو الإضافة إلى الذات هي الأصل في كل شكل من أشكال الـمِلك، وفي كل صورة من صور الشعور به؛ ويرجع السبب في هذه النسبة إلى كون «الغريزة» هي أساسُ الميول الحيوية للنفس البشرية، ولا ميلَ حيوي بغير سعي إلى حيازة ما تميل إليه النفس؛ لذلك، فإن الميول الحيوية تتأبّى على الانضباط بالتوجهات القيمية ذات الصبغة الائتمانية التي هي أساس الفطرة، بل لا تنفك تزاحمها وتصارعها، إثباتا لنزعتها الأنانية.

لذلك، اتخذت الإرادة عند السياسي، كما تقدم، **صورا عدة**، فصورتها الأولى التي كانت لها في «عالم المواثقة» هي صورة فطرية خالصة؛ لكن لـمَّا خرجت إلى «عالم المعاملة»، اتخذت فيه صورا أخرى هي عينها الصور التي اتخذتها السياسة، إذ أن هذه الصور السياسية تختلف باختلاف أقدار مُزاحَـمَة «الغريزة» للصورة الفطرية للإرادة التي هي الاستئمان على القيم جميعا؛ وأدنى قدر لهذه المزاحمة الغريزية هو الصورة السياسية الأولى، وهذه الصورة هي «التملك»، وهو حب حيازة الأشياء؛ وتليها

صورة «التسلط»، وهو حب القوة؛ ثم صورة «التسيد»، وهو حب التفرد بالقوة؛ وأخيرا، صورة «التربُّب»، وهو حب التفرد لذاته، بحيث لا مجال للشركة؛ فالمزاحمة في هذه الرتبة السياسية الأخيرة تبلغ الذروة، ماحيةً الفطرة بالمرة.

بهذا، يتبين أن **الابتلاء الائتماني للسياسي درجات في الشدة تختلف باختلاف أشكال التدبير السياسي التي هي الأنظمة**؛ فلـمّا كان كل واحد من هذه الأنظمة ينطوي على قدر من مزاحمة الغريزة للفطرة، فقد اقتضى دفع هذه المزاحمة التحققَ بالقيم الفطرية على قدْرها، سعيا لاسترجاع الصورة الأولى للإرادة؛ **فكلما كان النظام السياسي أوغل في مزاحمة الغريزة للفطرة، كان الابتلاء الائتماني لأهل السياسة أشد**؛ فابتلاء السياسي المتربِّب أعظم من ابتلاء السياسي المتسيّد؛ وابتلاء السياسي المتسيّد أعظم من ابتلاء السياسي المتسلِّط، وابتلاءُ السياسي المتسلِّط أعظم من ابتلاء السياسي المتملِّك[1].

والرابعة، أن مسؤولية السياسي المؤتَمَن لا تنحصر في تطبيق القيم الأخلاقية، ولا حتى في التحقق بالأمانة في هذا التطبيق، **بل تتعداه**، بموجب صفته التمثيلية، إلى **جعل الفضاء العام فضاء ائتمانيا**؛ إذ لا تَلزم من أمانته أمانات الذين يُـمثّلهم، حتى ولو ائتمنوه، لأن ائتمانهم له لا يعني، بالضرورة، تحقُّقهم، هم، بالائتمان؛ لذلك، فإن السياسي المؤتَمَن لا ينفك يغتنم من الفرص الاجتماعية ما يمتحن به ائتمانية ناخبيه، ويضع من الخطط العملية ما يُصلح به سلوكهم الائتماني، ويبثُّ فيهم قيم الائتمان بين «أمْن» و«صدق» و«إخلاص» و«ثقة» و«احترام» و«تفان» و«إيثار» و«تضحية».

والخامسة، **أن الأخلاق تُخرج السياسة من الضَّيق إلى السعة**؛ يجب التنبيه إلى أن العمل السياسي، وإن لازمه التحقق بالأخلاق، فإنه لا يتسع لِـما تتسع له الأخلاق؛ وبيان ذلك أن «السياسة»، كما تتصورها العقول وتمارسها الإرادات في هذا العصر، قيست على الكيان السياسي الذي هو **الدولة القومية**، مِـمّا باتت

(1) بمعنى أنه نازل المرتبة الأولى من «التسيس».

معه «الحدود الجغرافية» و«الخصوصيات القومية»، لا مجرَّد سمات عارضة لوجود «السياسة»، وإنما محدِّدات لماهيتها، فرسخ في الأذهان أنه لا سياسة بغير دولة؛ بينما «الأخلاق» لا اعتبار فيها للحدود، ولا للخصوصيات، لأنها تتعلق بالإنسان، لا من حيث هو بهذه الصفة القُطرية أو تلك، وإنما من حيث هو إنسان، مجرَّدا عن أي صفة أخرى، إلا كون الأرض جميعا هي وطنه؛ وقد تقدَّم أن القيم الأخلاقية التي بين أيدينا ورِثناها عن مواثقة شملت أفراد الإنسانية كلهم، لا بطريق تمثيل بعضهم لبعض، وإنما بطريق الاشتراك فيها بأنفسهم.

إلا أن هذا التفاوت في السعة بين «السياسة» و«الأخلاق» لا يجعل «السياسي المؤتَمَن» يسلّم به، بَلْه يستكِينُ إليه كأنه قدر مقدور، وإنما لا ينفك يقلِّصه، قائما بعمله، لا باعتبار هذا العمل يدور في فضاء منغلق أو مكتف بذاته، وإنما باعتبار أن هذا الفضاء لا يكتمل، حتى يكون له **أُفق يَـحفُّه**؛ وشأن هذا الأفق أن يجعل عمله يتطلع إلى خارج هذا الفضاء المحدود؛ بل إن هذا السياسي يعمد إلى توسيع هذا الأفق إلى غاية أن يكون **أفقا عالميا** لا مزيد عليه؛ وحينها، يرى أن **كمال عمله هو أن يكون لفضائه أفق عالمي صريح**، فيأتي بهذا العمل، وهو آخذ بعين الاعتبار متطلبات هذا الأفق البعيد، وذلك لرسوخ اعتقاده بأنه كلما استجاب لمتطلبات هذا الأفق، كان أقرب إلى الصورة الفطرية لإرادته، وإلا ظلت غريزته تزاحم فطرته، حاجبةً الحقيقة الائتمانية المودعة فيها.

وهكذا، فإن الفروق بين المنظورين الاجتماعي والائتماني بشأن صلة السياسة بالأخلاق لا تخفى على ذي بصيرة، ونذكر منها ما يلي:

أ. **الفرق بين النظريتين بصدد قوة الاتصال بين الأخلاق والسياسة**؛ فهذا الاتصال، في النظرية الاجتماعية، عبارة عن **اتصال إضافةٍ**، بينما هو، في النظرية الائتمانية، عبارة عن **اتصال إقامةٍ**.

والمقصود بـ«اتصال الإضافة» أن **الأخلاق تَرِد على السياسة من خارجها**، ذلك أن النظرية الاجتماعية، بموجب تفريقها بين مجالات الحياة، تعتبر الطرفين، أي «الأخلاق» و«السياسة»، بمثابة مجالين متباينين، منطقا وقيما؛ ولما كان الطرفان بهذا التباين، فقد اتخذ **ورود** الأخلاق على العمل السياسي فيها صورة **اقتحام لمجاله**، إما من أجل تقدير نتائجه في حالة السلوك وِفْق «أخلاق المسؤولية» أو من أجل تدارك العجز عن هذا التقدير في حالة السلوك وِفق «أخلاق الاعتقاد».

والمقصود بـ«اتصال الإقامة» أن **السياسة تتلبّس بالأخلاق من داخلها**، ذلك أن النظرية الائتمانية، بموجب تفريقها بين عالمين: «عالم المواثقة» و«عالم المعاملة»، تعتبر الطرفين، أي «الأخلاق» و«السياسة»، بمثابة وجهين متلازمين؛ ولما كان الطرفان بهذا التلازم، فقد اتخذ **تلبُّس** السياسة بالأخلاق صورة **التحام بقيمها**، تسديدا لوجهتها وقطعا لحظوظ الغريزة منها.

ب. **الفرق بين النظريتين بصدد حاجة السياسة إلى الاتصال بالأخلاق**؛ لما جعلت النظرية الاجتماعية الأخلاق على نوعين: «أخلاق الاعتقاد» و«أخلاق المسؤولية»، وخصَّت السياسة بأخلاق المسؤولية، في حين خصَّت الدين بأخلاق الاعتقاد، لم يكن لها بد من أن تجعل اللجوء، في المجال السياسي، إلى أخلاق الاعتقاد يقع على **وجه الضرورة والاستثناء**، لا على وجه الطبيعة والاعتياد؛ وهكذا، فإذا كان اتصال السياسة بالمسؤولية، بحسبها، أمرا طبيعيا أو اعتياديا، فإن اتصالها بالاعتقاد، على العكس، لا يعدو كونه أمرا اضطراريا أو استثنائيا؛ ونورد على هذا الموقف مأخذين:

أولهما، أنه يَقدح في ادعاء «فيبر»، بعد مراجعة سابق رأيه، أن النوعين من الأخلاق يتكاملان، لأن تكاملهما في المجال السياسي يوجب أن يكون لهما نفس الاعتبار فيه، وهو ما لا يقول به.

والثاني، أن هذا الموقف يقدّم المسؤولية على الاعتقاد، وهذا لا يستقيم، **لأنه لا مسؤولية بغير اعتقاد**؛ ولولا سابق هذا الاعتقاد، ما وقع التسليم بأمرين: **أحدهما**، أن المسؤولية قيمة مثلى ينبغي الأخذ بها؛ **والآخر**، أنها قيمة لا غَناء عنها في المجال السياسي؛ فواضح أن كلا التسليمين اعتقاد.

والأمر بخلاف ذلك في النظرية الائتمانية، ذلك أن حاجة السياسة إلى القيم الأخلاقية ليست حاجة اضطرارية أو استثنائية، وإنما هي **حاجة طبيعية أو اعتيادية لا انفكاك عنها**، إذ طبيعة السياسة، بحسب هذه النظرية، أن تكون **أخلاقية**، بحيث إذا انتفت عنها الأخلاق انتفى وجودها؛ **فالإنسان يكون له من السياسة على قدر ما يكون له من الأخلاق**؛ فكما أن الأخلاق تُحدّد ماهية الإنسان، فكذلك السياسة تُحدِّد هذه الماهية؛ **فمن الناحية الائتمانية، تكون الخاصية الإنسانية والخاصية الأخلاقية والخاصية السياسية خاصية واحدة.**

فـ«السياسي المؤتَمَن»، حين يقوم على أمر تدبيري، فإنما يقوم على أمر تخليقي، أي أمر **تأنيسي**[1]؛ فهو حين يتولى أمر «المواطن»، إنما يتولى أمر «الإنسان» فيه بعكس «السياسي المحترف»، إذ هذا الأخير يقدّم، مخالفا مقتضى المنطق وشاهد الحقيقة، اعتبارَ «المواطن» على اعتبار «الإنسان»؛ والدليل على صحة ذلك أن النظرية الاجتماعية تُقدّم قيمة «الـمَنَعة العسكرية» لألمانيا على «قيمة العدل».

وعندئذ، لا عجب أن يُعرّف الأوائلُ الإنسان بكونه حيوانيا سياسيا أو مدنيا، وأن يجعلوا الأسئلة الجوهرية للسياسة هي عين الأسئلة الجوهرية للأخلاق نحو: **كيف أحيا حياة طيبة؟ وما يجب أن أفعل؟** بل اعتبروا السياسة هي مجال تحصيل الأخلاق والظفر بالسعادة[2] أو قل، بإيجاز، **إن التسيُّس عندهم إنما هو التخلق.**

---

(1) واضح أن المراد بـ«تأنيس الأمر» هو «جعْلُه إنسانيا» أو، إن شئتَ قلتَ، «أنْسَنَـتُه».

(2) نذكر من هؤلاء «أفلاطون» و«أرسطو».

ج. **الفرق بين النظريتين بصدد علاقة الوسائل بالغايات**؛ لقد جعلت النظرية الاجتماعية مسألة **التسويغ**، أي «تبرير الوسيلة بالغاية»، أصلا من أصول العمل السياسي، كما استشكلت أمر النتائج، فسمّت هذا الإشكال بـ«مفارقة النتائج»، بينما النظرية الائتمانية تعتبر هذا «التسويغ» آفةً في العمل السياسي تسميها «**آفة استعمال الوسائل المؤذية بغير حق**»، كما أنها تعتبر «استشكال النتائج» آفة أخرى في هذا العمل تسميها «**آفة استحصال النتائج المؤذية**».

والجدير بالذكر هو أن الآفتين، في الحقيقة، **متداخلتان تداخل اللازم والملزوم**؛ فالملزوم هنا هو «آفة استعمال الوسائل المؤذية»، واللازم هو «آفة استحصال النتائج المؤذية»، ذلك أن هذا التلازم مبني على **مسلّمة** جوهرية يعلم تأويلَها كل المحدَثين، شاهدين في الواقع صدقها ولو أنهم يأبون الإقرار **بالسبب الذي من ورائها**؛ وهذه المسلّمة هي أن **الأعمال قد تنقلب مقاصدها إلى نقائضها أو أضدادها**؛ والسبب في هذا الانقلاب هو، على التعيين، أن هذه الأعمال تنتهك **قانون الفطرة**؛ ومعلوم أن انتهاك القانون، أيا كان، يفضي إلى اضطراب العمل المنضبط به، فما الظن بـ«قانون الفطرة»! فأثَرُ انتهاكه لا أشدَّ منه، وهو، بالذات، «الانقلاب إلى النقيض أو الضد».

ولا يخامر «السياسي المؤتَمَن» شك في أن «استعمال الوسائل المؤذية» في غير محلها هو تعدٍّ صريح على الفطرة، وإن أدى ذلك، في الظاهر، إلى أعظم المصالح، نظرا لأن الفطرة لا تُزكّيها، وما لا تُزكّيه يبُور حتما؛ وإذا تقرّر هذا، ظهر أن «استحصال النتائج المؤذية» حيث لا تُتوقّع إنما هو أثر من آثار «استعمال الوسائل المؤذية بغير حق»، حتى ولو لم يكن استحصال النتائج المؤذية في نفس المحل الذي استُعملت فيه الوسائل المؤذية، ذلك لأن الفطرة لها من خفيِّ الطرق في دفع الأذى عنها ما لا يخطر على بال المؤذي.

4. وحدة الأخلاق بين النظريتين: الاجتماعية والائتمانية

تُنكر النظرية الاجتماعية كليا وجودَ أخلاق واحدة تنطبق على مختلف مجالات الحياة، خاصّها وعامّها، ماديّها ومعنويها، بحيث يمكن أن تُفرَض عليها نفسُ الواجبات؛ إذ ترى أن هذه المجالات ذات قيم **آخِرة**[1] وقوانين **آسِرة** متباينة، والمتبايناتُ لا يقاس بعضها على بعض، فدعت إلى أخلاق خاصة بالسياسة لا تتعداها إلى غيرها.

وعلى الرغم من هذا الإنكار الصريح، فقد حاولت هذا النظرية الجمع، من بعض الوجوه، بين **مضمون** أخلاق المسؤولية **ومضمون** أخلاق الاعتقاد؛ ولئن كان هذا الجمع تأليفا بين ضربين من **المضمون الأخلاقي** لا يتكافآن عندها في النطاق السياسي، يبقى أنه يُشكِّل خطوة خطتها هذه النظرية في طريق «وحدة الأخلاق»، وإلا فلا أقل من أنها تدل على شعورها بأن هناك حاجة إلى الجمع بين ما فرّقته دعوى «شِرك القيم» التي ابْتَنَتها على تحليلاتها لظواهر «التبصير» و«التفصيل» و«العلمنة».

بل، أكثر من هذا، لم تستشعر الحاجة إلى الجمع، على مستوى **المضامين**، بين النوعين من الأخلاق فحسب، بل شعُرت بهذه الحاجة، أيضا، على مستوى **الأشخاص** الذين اشتهروا بسموّ أخلاقهم؛ ذلك أنها ترى أن السياسة من حيث **هي همّ**[2] **لا تتحقق إلا في الإنسان الذي يتمتع بـالـ«كاريزما»**[3]، ذلك أنه، بفضل خصوص موهبته وظهور هيبته، تكون له السطوة على غيره من الناس، فيتبعونه ويطيعونه، راضين غير راغمين.

---

(1) المقابل الإنجليزي: Ultimate values

(2) الأصل الألماني: Beruf؛ المقابل الإنجليزي: Vocation

(3) لفظ «الكاريزما» يعني حرفيا: «النعمة الموهوبة» أو قل «الإنعام».

فهذا الإنسان يحظى **بسلطان مشروع خاص**، لا هو بسلطة التقاليد، ولا بسلطة القانون، إذ هو، على حد قول «فيبر»: «السلطة التي تورّثها للفرد **نعمة شخصية** استثنائية («كاريزما»)، [متمثلةً في] تمام التفاني الشخصي والثقة الشخصية في المكاشفات [كما تتمثل] في البطولة والصفات القيادية الأخرى للفرد؛ وهذا هو السلطان «الكاريزمي» الذي مارسه النبي، [أو مارسه] - في المجال السياسي - أمير الحرب المنتخب، أو الملك الذي تم الاستفتاء عليه، أو «الديماغوجي» العظيم أو زعيم الحزب السياسي»[1].

وهذه النعمة العجيبة - أو بلفظه «الكاريزما» - التي أُعطيت لهؤلاء، تجعلهم يملكون، كما يقول، **أعظم قوة ثورية في التاريخ**؛ ولما كانت لهم هذه القوة العظمى، فقد تعاطوا، بكل ما أوتوا، **تبديل القيم المعمول بها في كل مجالات الحياة**.

ومتى سلَّمنا بأن الواحد من هؤلاء بمقدوره أن يباشر تغيير القيم جميعا، على تباين مجالاتها، أمكن استنتاج مسألتين هامّتين:

أولاهما، أن القيم التي يَصدر عنها هذا السياسي المتفرّد، ويدعو إليها لا بد أن تشكِّل **مجموعة متسقة واحدة** لا تنافر بين عناصرها.

والثانية، أن استبدال هذه المجموعة، كلا أو بعضا، مكان القيم القائمة في المجالات المتفرّقة من شأنه **أن يُسهم في جمع شتات هذه المجالات**؛ إذ تصبح، حينئذ، تشترك، قليلا أو كثيرا، في هذه القيم الثورية الجديدة، وما أدراك! فلعل

(1) الأصل الألماني:

«Dann: die Autorität der außeralltäglichen persönlichen Gnadengabe (Charisma), die ganz persönliche Hingabe und das persönliche Vertrauen zu Offenbarungen, Heldentum oder anderen Führereigenschaften eines Einzelnen: „charismatische" Herrschaft, wie sie der Prophet oder– auf dem Gebiet des Politischen– der gekorene Kriegsfürst oder der plebiszitäre Herrscher, der große Demagoge und politische Parteiführer ausüben»; **Politik als Beruf**, Duncker & Humblot · Berlin, 2010, 9.

هذا السياسي ذا الهمِّ يكون قد قام بثورته، قاصدا، بالأساس، تجميع ما تفرَّق وتوحيد ما تعدَّد، فتتحقق، على يده، وحدة الأخلاق، بل وحدة المجالات.

وباختصار، إن النظرية الاجتماعية وإن نفت، بدءا وتصريحا، وحدة الأخلاق، لم يسعها إلا أن تُثبتها آخِرا بإثبات **رجالها**، ولو أن هذا الإثبات للوحدة جاء هنا تلميحا، لا تصريحا.

أما في النظرية الائتمانية، فإن وحدة الأخلاق مُلزمة للسياسي كما هي مُلزمة لغيره، بل إن إلزامها له أشد، وذلك للأسباب الآتية:

أحدها، **أن واجب السياسي أن يسعى في ائتلاف القيم**؛ وإيضاح ذلك **أن السياسة هي سبيل الخروج بالقيم الأخلاقية من عالم المواثقة إلى عالم المعاملة، وهذا الخروج السياسي يُفضي إلى الاحتكاك بالغريزة**، فينشأ النزاع بين القيم الأخلاقية وأضدادها داخل العمل السياسي؛ فالنزاع السياسي إنما يتولَّد من شدة التنافس على **نسبة** صالح الأعمال ونافع النتائج **إلى الذات**؛ وحينها، **يكون واجب السياسي أن يضبط هذا النزاع الغريزي في نفسه وبين مواطنيه، أيا كان العمل الذي تعلَّق به، قدْرا ونوْعا**؛ وعلى قدر هذا الضبط للنزاع، يعود للقيم الفطرية فيه وفيهم **انسجامُها وائتلافُها**؛ ولا يخفى أن في هذه الاستعادة لـتآلف القيم، بالتحديد، يكمن **الابتلاء الائتماني** الذي لا بد أن يتعرَّض له السياسي، حتى يُعلَم قدْره.

والثاني، **أن وحدة القيم الأخلاقية توجبها وحدة الكمالات المطلقة**؛ وبيان ذلك أن القيم الأخلاقية عبارة عن **معان روحية**؛ ولا بد لهذه المعاني الروحية من أن تكون مستندة إلى كمالات **مُطلَقات**، لأن الروح أمر يتكيَّف، ولكنه لا يتقيد، بحيث يكون لها نصيب من الإطلاق؛ وهذه المطلقات لا بد أن تكون متحدة، حتى تكون القيم المسنودة إليها متحدة؛ واتحادُ هذه الكمالات لا يستقيم إلا إذا كانت منسوبة إلى **ذات واحدة لا تتناهى وحدتها؛ فإذن وحدة القيم الأخلاقية من وحدة هذه الذات اللامتناهية.**

والثالث، أن **تآلف القيم الأخلاقية يوجبه أصلها الفطري**؛ وتوضيح ذلك أن الإنسان **اختزن في باطنه القيم** من حيث هي معان روحية، وخزانتُه كانت، بالذات، فطرته؛ وهذه الخزانة وعت من هذه المعاني ما تُطيق قبل أن تداهمها الغريزة عند الانتقال إلى «عالم المعاملة»، فيلحقَ التنازعُ هذه المعاني؛ فقد سبق أن الغريزة هي أصل النزاع، لأنها تدعو الإنسان إلى أن يَنسب ما يباشره، أفعالا أو أشياء، إلى نفسه دون غيره، مستبدّاً به؛ وعليه، **فإن القيم**، وهي **لا تزال في خزانة الفطرة، تكون متوافقة لا تنازع بينها**.

والرابع، أن **القيم الأخلاقية، وإن تفرعت إلى صنفين: قيم العقل وقيم الإرادة، تشملها الوحدة من وجوه عدة:**

أ. **أن قيم الإرادة تتضمن قيم العقل**، إذ «قيم الإرادة» إنما هي **قيم الاستئمان** على «قيم العقل»، فلا تزيد الإرادة عن العقل إلا بكونها ترتقي بالقيمة العقلية من رتبة الإقرار بها إلى رتبة **العمل بها بوصفها أمانة**، فلا أمانة بغير عمل؛ فإذن هذا التضمن لقيم العقل يكون حافظا لوحدتها.

ب. **أن القيم الأخلاقية لا تفقد وحدتها الأصلية بكثرة تجلياتها**، علما بأن تجلياتـها هي مختلف صُور تحقُّقها؛ فقد سبق أن لهذه القيم خصوصيةً لا نظفر بها في غيرها، وهي **التكييف**؛ ومقتضاه، كما عُلم، أن هذه القيم قيم لا مطلقة بإطلاق، ولا مقيَّدة بإطلاق، وإنما قيم «مكيَّفة» بوجه من الوجوه؛ وفائدة هذا «التكييف» لا تقف عند حد حفظ الوحدة الأصلية للقيم، بل إنها تتعدى ذلك إلى **توحيد مجالات الحياة**، على اختلاف قيمها، إذ **تكون القيم بمثابة الجسر الذي يصل المجالات بعضها ببعض**؛ فالقيم الأخلاقية هي **الحاكم** على باقي القيم ما دام الإنسان يبتغي الصلاح والكمال.

ج. **أن قِيَم العقل تتصدرها قيمة الصدق**؛ فما من قيمة إلا ويمكن **إضافتها** إلى «الصدق»؛ وحتى إذا لم يُصرَّح بهذه الإضافة، فإنها تكون ضمنية؛ فمثلا، إذا

قيل: «العدل»، فمعناه **الإضافي**: «صدق العدل»؛ وبهذا، ينزل «الصدق» من القيم منزلة **القيمة المركزية؛ والصفة المركزية للصدق تجعله عامل توحيد للقيم كلها**.

د. **أن قيم الإرادة تتصدرها قيمة الأمانة؛** فما من قيمة إلا ويمكن **وصفها** بـ«الأمانة»، صُرّح بهذا الوصف أم لم يُصرح؛ فإذا قيل: «العدل»، فمعناه **الوصفي**: «العدل أمانة»؛ وبهذا، تنزل «الأمانة» من القيم منزلة **القيمة المحيطة؛ والصفة الإحاطية للأمانة تجعلها**، هي كذلك، **عامل توحيد للقيم بأسرها**.

تترتب على هذه الوجوه الأربعة لـ«وحدة الأخلاق» نتيجتان في غاية الأهمية:

إحداهما، أن الطريق الأخلاقي الذي يوصّل السياسي إلى الظفر بهذه الوحدة، متغلبا على النزاع القيمي الذي تُدخله فيه الغريزةُ، ومقيما العدل في نفسه وفي مجتمعه، هو بالتحديد **أن يتمسك بالقيمتين الرئيستين: الصدق والأمانة**، آتيا بمختلف أعماله ومعاملاته على وفقهما؛ إذ أن «الصدق» يُورِّثه القدرة على دفع منازعة الغريزة لـ«قيم العقل»؛ وأن «الأمانة» تُورّثه القدرة على دفع منازعة الغريزة لـ«قيم الإرادة».

والثانية، أن تَـمسُّك السياسي بهاتين القيمتين يورّثه خُلق **الاقتداء**، ويُـمكّنه، بالتالي، من الإشراف على أفق يحصُل بها كماله، ألا وهو **أفق الوراثة النبوية!** وليس من الغلو في شيء أن يقال: «**إن كل من تحقّق بكمال الاقتداء، أشرف على أفق الوراثة النبوية**»؛ ذلك أن السياسي، بحكم عمله، **مؤتَـمَن على الاقتداء** الذي لا يصلُح المجتمع الإنساني إلا به، وأنه، متى اتصف، على قدْره، بما اتصفت به النبوة، صدقا وأمانة، قام في الناس **قُدوةً** لهم، ناهضا بواجبه في حفظ الاقتداء في وسطهم؛ وبالقطع إن الحافظ لهذا الاقتداء في نفسه وفي غيره معدود في ورَثة الأنبياء؛ وهكذا، يتبين **أن السياسة لا تستقيم على أصولها الائتمانية إلا باعتصام رجالها بحبل الاقتداء**.

ولا عجب أن تتوصل النظرية الاجتماعية، بطريق **التفهّم**[1]، إلى إثبات ما أثبته، بطريق **التفكر**، من القيم التي ينبغي للسياسي أن يأخذ بها؛ فقد شُهد لـ«فيبر» بالتبحر في علم الاجتماع الديني، إذ علا كعبه في الدراية بالأديان والإحاطة بأخبار أنبياء بني إسرائيل، وبلغ إعجابه بهم إلى حدّ الولَع بالنبوة؛ ولولا ولعُه بها، ما كان ليضع نظرية في «الكاريزما» عناصرُها الأساسية مأخوذة من سِير الأنبياء، حتى كان بعض عَصْريّيه ينعتونه بـ«النبي»[2].

وقد انتهى به هذا الولَع بالنبوة إلى تحديد ثلاث صفات لـ«السياسي المحترف»، وهي: **شدة التعلق**[3] **والشعور بالمسؤولية وحسُّ التقدير**.

والمقصود بـ«شدة التعلق» وجود الشغف بالقضية ذات البال أو بالشخصية ذات الهيبة؛ فواضح أن هذا الشغف من **الصدق**، ولكن ليس هو كلَّ الصدق، إذ هو **صدق وجداني**.

والمراد بـ«الشعور بالمسؤولية» هو تحمُّل النتائج والعواقب وتـخيّر الأعمال والوسائل للوصول إلى الأهداف السياسية؛ وبيّنٌ أن هذا الشعور من **الأمانة**، ولكنه ليس هو كلّ الأمانة، إذ هو **أمانة سلطانية**.

والمراد بـ«حس التقدير» هو وضع لأشياء في مواضعها والحكم عليها بما يناسب وضعها؛ وواضح أن هذا الوضع والحكم من **الأمانة**، ولكن ليسا هما كلَّ الأمانة، إذ يندرجان في **الأمانة القانونية** أو **الأمانة القضائية**.

وبهذا، يتضح أن الصفات الثلاث التي اعتبرها «فيبر» فضائل «السياسي المحترف» مردودة، في نهاية المطاف، إلى الصفتين النبويتين الجامعتين: «الصدق»

---

(1) يُعتبَر «فيبر» مؤسِّس «علم الاجتماع الفهْمي»، والمراد به العلم الذي يبحث في الأعمال الاجتماعية باعتبارها حاملة **للمعاني والقيم** التي تتعدى ظاهر الإلزامات التي تقيّدها.

(2) لولا أنهم استشعروا منه، وهم في قُربه، الاستعداد، بل الرغبة في أن يكون نبيا، ما كانوا لِيُلحقوا به هذا الوصف.

(3) الأصل الألماني: Leidenschaft؛ المقابل الإنجليزي: Passion

والأمانة»؛ وبذلك يكون «فيبر» قد اشترط في «السياسي المحترف» من الأخلاق ما امتاز به الأنبياء؛ وبالتالي، يكون، في طي هذا الاشتراط، حثٌّ، من جانبه، على التخلّق بهذه الصفات؛ **وحثُّ السياسيين عليه إنما هو دعوة لهم إلى التشبه بالأنبياء.**

ومع هذا الاشتراط والحث، **فقد فات «فيبر» أن يستكشف حقيقة الصلة القائمة بين هذه القيم الثلاث وسواها من القيم الأخلاقية** كما تجلَّت هذه الحقيقة في ردِّ النظرية الائتمانية القيم الأخلاقية كلها إلى «الصدق» و«الأمانة»؛ فلما كانت «شدة التعلق» بمعنى «الصدق»، صار بالإمكان اعتبار خُلُق «التعلق» بمثابة **المركز** لهذه القيم؛ ولما كان «الشعور بالمسؤولية» بمعنى «الأمانة»، صار بالإمكان اعتبار هذا «الشعور» بمثابة **المحيط** لهذه القيم؛ فمَثَل هذه القيم الأخلاقية كمثل الدائرة مركزها «هذا التعلق» ومحيطها «هذا الشعور»؛ وليس هذا فحسب، بل أضحى بالإمكان **توليد** «قيم العقل»[1] من قيمة «التعلق»[2]، كما بات بالإمكان **توليد** «قيم الإرادة» من قيمة «الشعور بـالمسؤولية».

والآن، وبعد أن فرغت من البرهان على «دعوى اتصال السياسة بالأخلاق»، أي أنه **لا عمل اجتماعي يوجب التـحقُّق بالأخلاق والتـمسّك بوحدتها مثلما يوجبها العمل السياسي**، يبقى أن أختم كلامي بالقول إن النظريتين الاجتماعية والائتمانية، وإن اشتركتا في إثبات صلة السياسة بالأخلاق، **فإنهما تتفاضلان في تصوّرهما لـ«رجل السياسة»؛ إذ ظهر أن التصور الائتماني لـ«السياسي المؤتَمَن» يفضُل التصوّر الاجتماعي لـ«السياسي المحترف» من وجوه عدة:**

---

(1) نعيد التذكير هنا بأن العقل المقصود هنا هو «العقل الفطري» الذي أدرك أول ما أدرك القيم، وليس العقل المجرد الذي طغى الأخذ به؛ فهذا «العقل الفطري» هو وجداني بقدر ما هو بياني.

(2) الفعلان: «عقل» و«علق» تقليبان من تقاليب نفس الجذر اللغوي: ع/ ل/ ق، وهذا الجذر يفيد معنى «الربط»؛ وبالتالي، فإن كلا اللفظين: «العقل» و«التعلق» يتضمن معنى «الربط».

أحدها، أن «السياسي المؤتَمَن» يُقيم مشروعية القيم الأخلاقية على **المواثقة العالمية**، بينما «السياسي المحترف» لا تهمُّه هذه المشروعية الميثاقية العالمية، وحسبُه **شرعية القانون** الذي وُضع لخصوص مجتمعه.

والثاني، أن «السياسي المؤتَمَن» يحترس من **التلبس بالـمِلك**، حفظا لائتمان الفطرة ودفعا لنزاع الغريزة، بينما «السياسي المحترف» لا يحترِس منه، بل يتعداه إلى **التلبس بالسلطان** وما فوقه، لا تشغله قِيم الفطرة عن ميول الغريزة.

والثالث، أن «السياسي المؤتَمَن» **يَعدُّ نفسه مؤتَمنا على القيم الأخلاقية بكليتها**، عقلية كانت أو إرادية، فيعمل بها جميعا، بينما «السياسي المحترف» لا يأخذ إلا **بجزء محدود من قيم المسؤولية**، وهو الجزء المتعلق بآثار الأعمال.

والرابع، أن «السياسي المؤتَمَن» يتحلى **بكمال المسؤولية**، وكمالُها في شمولها كلَّ ما يجري في العالم من موبقات، منعا لأسبابها أو إصلاحا لآثارها، في حين أن «السياسي المحترف» يكاد يحصر نفسه في حساب **ما يترتب على أعماله من تبعات**.

والخامس، أن «السياسي المؤتَمَن» يتخذ لأعماله وتعاملاته **فضاء قوميا وأفقا عالميا**، ساعيا إلى أن يصير أفقُها البعيد فضاءَه القريب، بينما «السياسي المحترف» يقصُر أعماله ومعاملاته على **الفضاء القومي**، مقدِّما همَّ «المواطنة» على همّ «الـمُعالَـمة»، أي «المواطنة العالمية».

والسادس، أن «السياسي المؤتَمَن» يتوسل بـ**مبدإ وحدة الأخلاق** في توحيد مناحي الحياة، سعيا وراء تحقيق وحدة القيم بكل أنواعها، في حين أن «السياسي المحترف» يتقلَّب في أمر هذه الوحدة الأخلاقية، **تارة يَنفيها وتارة يُثبتها**، تسليما بمبدإ تعدّد مجالات الحياة، وتقريرا لدعوى «شِرْك القيم».

والسابع، أن «السياسي المؤتَمَن» **يقتدي بالنبي**، صدقا وأمانة، حتى يحفظ نور النبوة في الناس، بينما «السياسي المحترف» لا يجد حاجة إلى هذا الاقتداء، وإنما حسبُه **أن تكون له من نفسه موهبةٌ تجلب له الرفعة، وهيبةٌ تجلب له الطاعة**.

والكلمة الجامعة هي أن «السياسي المحترف» لا يُـمكِن أن يَرقَى إلى رتبة «السياسيّ المؤتَمَن»، لأن هذا الأخير **إنسان آخر، عقلا وإرادة**؛ وعليه، فلا مفر من أن نتعاطى **تجديد** الإنسان الذي في أنفسنا، **عقلا وإرادة**، متى سعينا إلى وجود «السياسي المؤتَمَن» بين أظهرنا، **صدقا وأمانةً**.

بعد أن الفراغ من الكلام عن الأخلاق في واقع العمل السياسي، أنتقل إلى الكلام، في الفصل الموالي، عن الأخلاق في واقع العمل العادي، مُبرزا التحديات التي يواجهها العامل، حفظا لقدرته الإبداعية.

الفصل الثامن

أخلاق الائتمان وميدان العمل

تمهيدا للحديث عن فائدة «أخلاق الائتمان» لميدان **العمل غير السياسي** أو **العادي** أو قل ميدان **الشغل**، أجيب، باختصار، عن سؤالين يثيرهما مصطلح «أخلاق الائتمان»: أحدهما، **لماذا أخلاق الائتمان؟** والثاني، **ما هي أخلاق الائتمان؟**

أما الجواب عن السؤال الأول: «لماذا أخلاق الائتمان؟» فأقول لا شيء، في أطراف هذا العالم ولا في آفاقه، ظاهرا كان أو باطنا، إلا وادّعت جهة من الجهات الحق في حيازته؛ **فإذا كانت المساحة في العالم قد ضاقت أيما ضيق، فلأن الحيازة قد اتسعت فيه أيما اتساع**، إذ أضحت «الحيازة» هي **أعم مبدإ** ينضبط به **عقل الإنسان** المعاصر، إذ بات هذا الإنسان يلتزم به في كل الأعمال والمعاملات، بما فيها معاملته مع ربه، ومعاملته مع نفسه، **تفكيرا وتقديرا وتدبيرا**، وصيغته العامة هي: «**حُزْ أكثر، تَسْعَدْ أكثر**».

وإن أسوأ الآثار التي تَنتُج عن تلبّس الإنسان بـ«**مبدإ الحيازة**»، فكرا وشعورا وعملا، هو **انقلاب الحيازة عليه بما يُفقده إنسانيته**؛ ويتخذ هذا الانقلاب صورتين اثنتين: إحداهما، **فقدان الحرية**، إذ يقع الإنسان تحت العبودية من حيث يظن أنه قد تحقق بالحرية، **فيصير عالـمُنا عالما لا مكان فيه للحر الحق**؛ والصورة الثانية، **فقدان التوحيد**، إذ يدّعي الإنسان الربوبية من حيث يظن أنه قد أخلص العبودية لربه، **فيصير عالـمُنا عالما لا مكان فيه للموحِّد الحقّ**.

هاهنا يأتي الجواب عن السؤال الثاني: «ما هي أخلاق الائتمان؟» أخلاق الائتمان هي، بالذات، الأخلاق التي تدفع الآفتين المذكورتين: «آفة فقدان الحرية» و«آفة فقدان التوحيد»؛ ووسيلتها في دفعهما هي أنها تستبدل، بـ«مبدإ الحيازة»، مبدأ مضادّا، وهو **مبدأ الأمانة**، بحيث تجعله **أعم مبدإ** ينضبط به **عقل** الإنسان المعاصر؛ إذ ينبغي أن يلتزم به هذا الإنسان، نظرا ووجدانا وعملا، في علاقته بأي شيء من الأشياء، معتبرا هذه الأشياء، شروطا وأسبابا وآثارا، بمنزلة **ودائع** لديه يكون مسؤولا عنها من جانبين، أحدهما أنه مطالَب بحفظها، والثاني أنه مطالَب بردّها؛ وصيغته العامة:

- **احفظ أمانتك، تحفظ إنسانيتك.**

أما **المطالبة بالحفظ الائتماني للأشياء**، فتورّث الإنسان **خُلُق الحرية**، حيث إن الائتمان ينبني، أصلا، على «مبدإ الاختيار»؛ وكلما زاد الإنسان تقبّلا للائتمان، زادت دائرة حريته اتساعا، حتى تشمل كل شيء يحصل في العالم، إذ يغدو هذا الشيء، بفضل اختياره الأصلي، أمانة عنده، بحيث يُسأل عن حفظه، ولا يُسأل عن هذا الحفظ إلا الحرّ، حقّا.

وأما **المطالبة بالرد الائتماني للأشياء**، فتورّث الإنسان **خُلُق التوحيد**، حيث إن الائتمان ينبني، أيضا، على «مبدإ الرّد»؛ فكلما زاد الإنسان تحققا بالرد الائتماني، زاد أفق توحيده اتساعا، حتى يشمل كل شيء موجود في العالم، إذ يغدو هذا الشيء، باختياره الأصلي، أمانة عنده ينبغي ردّها، ولا يَرُدّها إلا من يدوم على الاستعداد للتجرد منها، ولا يتجرّد إلا الموحِّد حقّا.

وهكذا، يتبين أن المسلّمة الأساسية التي بُنيت عليها الأخلاق الائتمانية هي أن الحقيقة الإنسانية **حقيقة سلوكية مزدوجة**؛ إذ الأصل في الإنسان أنه ابتلي بفعلين أساسيين دالين على أن الحياة عبارة عن مقاومة للموانع: أحدهما، **السير في الأرض** (أو، اختصارا، **السير**)، سواء بالجسد أو بالآلة، سعيا وراء التخلص من «موانع

الحرية»، إذ وُلد الإنسان حرا، وينبغي أن يحفظ حريته؛ والثاني، **العروج إلى الأعلى** (أو، باختصار، **العروج**)[1]، سواء بالروح أو بالفكر، سعيا وراء التخلص من «موانع التوحيد»، إذ وُلد الإنسان على الفطرة، وينبغي أن يحفظ فطرته.

لذلك، اختلفت أخلاق الائتمان في **مجال العمل** عن الأخلاق غير الائتمانية في كونها أخلاقا لا تكتفي في مجال العمل، مِثْلُها، بالسير المادي، وإنما تأخذ أيضا، بخلافها، بالعروج المعنوي؛ لذلك، تضمّنت بعدين عمليين، أحدهما أفقي والآخر عمودي.

أما **البعد الأفقي** للعمل، فيتكون من عنصرين ظاهرين تُسلّم بهما كل المجتمعات: أحدهما **العقود** التي يُبرمها المقبلون على العمل بعضهم مع بعض؛ ومعلوم أن علاقة العمل، كائنة ما كانت، لا بد أن تنشأ عن عقد، محقَّق أو مقدَّر؛ والثاني **المنافع** التي يحصّلها كل واحد من الطرفين المتعاقدين على العمل.

وأما **البعد العمودي** للعمل، فيتكون من عنصرين باطنين ينازع فيهما بعض الأفراد وبعض المؤسسات: أحدهما **المواثيق** التي أخذها الإله من الإنسان قبل وجوده في العالم مباشرة، وبعد وجوده بواسطة[2]؛ والثاني **الكمالات** التي عرَّف بها الإله نفسه للإنسان عندما واثقه، والتي تدل عليها أسماؤه الحسنى وتُشتق منها أمهات القيم.

فمثلا، «الحق» قيمة مأخوذة من اسم الكمال الإلهي الذي هو «الحق»؛ و«العدل» قيمة مأخوذة من اسم الكمال الإلهي الذي هو «العدل»؛ و«السلام» قيمة مأخوذة من اسم الكمال الإلهي الذي هو «السلام»، وقد بُثّت هذه القيم في **فطرة الإنسان**، بحيث يكون العمل بها عملا بالفطرة.

---

(1) أو، إن شئتَ قلت، التعالي أو التجاوز.

(2) نذكر من هذه المواثيق ما أسميناه بـ«مواثيق الربوبية»، وهي: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان» و«ميثاق الإرسال».

والحال أن العامل الائتماني هو الإنسان الذي لا ينفك يصل العقود الإنسانية بالمواثيق الإلهية كما لا ينفك يصل المنافع الإنسانية بالكمالات الإلهية، لا تفكّرا فيها فحسب، وإنما، بالأساس، تخلُّقا بها؛ فليس معنى هذا الوصل أن ينسب إلى العقود ما ينبغي نسبته إلى المواثيق، ولا أن ينسب إلى المنافع ما ينبغي نسبته إلى الكمالات، وإنما أن يتحقق بأن الإله إنما تفضَّل عليه بالمواثيق، وتجلَّى له بالكمالات من أجل أن يعمل **بالمقتضيات الأخلاقية** لهذه المواثيق والكمالات الإلهية فيما يبرمه من عقود وما يجلبه لنفسه، بفضل هذه العقود، من منافع.

ومعلوم أن **ميثاق الإشهاد** الذي دلّت عليه الآية الكريمة: «ألست بربكم؟» ينصّ على أن أولّ كمال تجلّى به الإله للإنسان وعرَّفه به، هو أنه **خالقه**[1]؛ لذلك، يجد العامل الائتماني أن من واجبه أن يستحضر، في عمله، **الخالقية الإلهية، ميثاقا وكمالا**؛ ومعنى استحضاره لها على هذا الوجه هو أنه لا يتصوّر أن ما أنشاه من عمل قد بلغ غايته، حتى يكون قد ارتقى به إلى رتبة **العمل الخلّاق**، مع تمام وعيه بالتباين المطلق بين «الخَلْق الإلهي» و«الخَلْق الإنساني»؛ وقد اشتهر، في التداول العربي، إطلاق لفظ «الإبداع» على «الخَلْق الإنساني»؛ فيلزم أن العامل الائتماني لا يفتأ يسعى إلى أن يكون **مبدِعا على الوجه الأحسن** في وفائه بالمتطلبات الأخلاقية للمواثيق والكمالات الإلهية.

ولما كانت هذه المواثيق عبارة عن **آثار** للكمالات الإلهية، فقد اشتركت جميعها في تعريف الإنسان بالمعاني الأخلاقية **العمودية** المنطوية فيها، والتي يتحقق بها صلاح حياته؛ ونخص بالذكر منها هاهنا ثلاثة، وهي: **الخير والأمانة والحكمة**؛ ثم لما كانت العقود عبارة عن **مؤثّرات** في المنافع، فقد انطوت، هي الأخرى، على عناصر أخلاقية **أفُقية** هي: **الاختيار والمسؤولية والانتفاع**؛ لذلك، وجب على العامل أن يصل العناصر الأخلاقية الأفقية للعقد بالمعاني الأخلاقية العمودية

(1) فاطره أو بارئه أو ربُّه.

للميثاق، واحدا بواحد، وصلا يجعل عمله عبارة عن **عمل ائتماني مبدع على أحسن وجه**، وأدعوه «**الوصل التكاملي**».

هاهنا، يُطرَح السؤال التفصيلي: كيف يمكن للعامل أن يصل «الاختيار» الأفقي بـ«الخير» العمودي، ويصل «المسؤولية» الأفقية بـ«الأمانة» العمودية، ويصل «الانتفاع» الأفقي بـ«الحكمة» العمودية، بحيث يُضفي هذا الوصل المثلث على عمله، سيرا وإنتاجا، صفة «أحسن إبداع»[1]، وعلى ذاته، مُشرِفةً ومنجزةً، صفة «أحسن مبدع»؟

أبيِّن هذه الوجوه الثلاثة في هذا الوصل التكاملي على التوالي، فأبدأ بالجواب عن السؤال المتعلق بالوجه الأول من هذا الوصل وهو: **كيف يمكن للعامل أن يبدع على أحسن وجه في وصل الاختيار الأفقي بالخير العمودي؟**

1. الإبداع في وصل الاختيار بالخير[2]

معلوم أن «ميثاق الاستئمان» الذي دلت عليه الآية الكريمة: «إنا عرضنا الأمانة» يفيد حقيقتين تكريميتين جوهريتين: **أولاهما**، أن الإله رَزق الإنسان **العقل**؛ **والثانية**، أن الإله رزق الإنسان **الإرادة**؛ والواقع أن خيرَ الإنسان كلّه إنما هو في الجمع بين «كمال العقل» و«كمال الإرادة»، وكمالُ عقله يقوم في **سداده**، وكمال إرادته يقوم في **استقلالها**؛ فيتعين على العامل أن يبني اختياره الأفقي على هذين الخُلُقين العموديين: «سداد العقل» و«استقلال الإرادة».

أما **سداد العقل**، فيتمثل في أمرين: أحدهما، **عدم الجهل**، أي العلم بِما ينبغي له تحصيله، بحيث يقدّر الإمكانات والبدائل التي بين يديه أحسن تقدير؛ والثاني،

(1) ما دام «الخلْق» هو أوّل ما تجلّى الإله به للإنسان، وأول ما شهد به الإنسان، فيكون الإنسان مطالَبا بالإبداع (أي بالخلْق) على قدر طاقته.

(2) نشير هنا إلى الصلة اللغوية بين «الاختيار» و«الخير»، فهما مشتقان من نفس المادة اللغوية؛ فالأصل في الاختيار هو اختيار ما هو خير، لا ما هو شر.

عدم الظلم، أي العدل فيما ينبغي التعامل به، بحيث لا يتخير من هذه الإمكانات والبدائل إلا ما يطيق إنجازَه على أفضل وجه.

وأما **استقلال الإرادة**، فقد كان عرضُ الإله الأمانةَ على الإنسان بمثابة إطلاق إرادته إلى أقصى حد يطيقه، بحيث يتعين على العامل أن يبلغ الغاية في أن يتخذ، بنفسه ولنفسه، القرار المناسب للوضع الذي يُـجري فيه اختياره، وذلك بأن يراعي أمرين، أولهما، **حُسْن تحديد مقاصده**، حتى يترتب على القرار المتّخذ **الاهتداءُ في العمل**؛ والثاني، **حُسن تفحُّص بواعثه**، حتى يترتب على هذا القرار **الإخلاصُ في العمل**.

وهكذا، فمتى أسند العامل اختياره الأفقي إلى الخير العمودي على هذا الوجه، زَوَّد هذا الإسنادُ الاختيارَ الأفقي بالقدرة على **حُسن الإبداع**، ذلك أن الخير العمودي يجعل «سدادَ العقل» يؤدي إلى «الاهتداء» في العمل، كما يجعل «استقلالَ الإرادة» يؤدي إلى «الإخلاص» فيه؛ والحال أن «الاهتداء» و«الإخلاص» هما خُلُقان عموديان يدلان، لا على الإبداع في العمل فقط، بل يدلان على **سموّ** الإبداع فيه، نظرا لأن بناء «أفعال العقل» على «الاهتداء» العمودي، وبناء «أفعال الإرادة» على «الإخلاص» العمودي هما الأصل في سمُوّ هذا الإبداع.

أنتقل الآن إلى الجواب عن السؤال المتعلق بالوجه الثاني من الوصل التكاملي، وهو: **كيف يمكن للعامل أن يبدع في وصل المسؤولية الأفقية بالأمانة العمودية؟**

2. الإبداع في وصل المسؤولية بالأمانة

معلوم أن «المسؤولية» التي تترتب على العقد تبقى، في أساسها، مسؤولية **قانونية أو فقهية**، إذ هي عبارة عن واجبات أو التزامات تتولى النظرَ في أشكال الإخلال بها وإصدار الأحكام المناسبة لها، المؤسساتُ القانونية أو الفقهية؛ بينما «الأمانة» تقضي بإلغاء الحدود بين ما هو قانوني أو فقهي وبين ما هو أخلاقي أو

معنوي، بحيث لا يوصف بـ«الأمانة» إلا من تحقق بواجب العمل بكلِّيتين يضيق عنهما القانون أو الفقه، وهما: «كلية الذات»، و«كلية الإنسانية».

أما **كلية الذات**، فتقتضي من العامل أن يُقدِّر أن مسؤوليته سوف تشمل الجانبين: **أحدهما**، جانب قدراته واستعداداته وبواعثه كلها؛ **والثاني**، جانب أفعاله وتروكه كلها؛ فلا يأتي بإدراكاته ولا تصوُّراته ولا تقويماته ولا أحكامَه ولا استجاباته لمتطلبات الأوضاع التي يوجد فيها إلا وقد استنفر كل قواه واستفرغ كل ما في وسعه؛ فمثلا، في باب الإدراك، فإن الإنسان لا يسمع بأذنه وحدها، بل يسمع أيضا بعينه، فلو فقَد بصره، لتغيَّر سمعه، والعكس صحيح أيضا؛ وهذه الكلية للذات هي التي أشار إليها القرآن بـ«القلب»، فالقلب ليس، كما اشتهر، باطن الذات بمجرَّده، وإنما هو كل مدارك الذات، جوارحَ وجوانحَ.

وأما **كلية الإنسانية**، فتقتضي من العامل أن يقدّر أن مسؤوليته لا تقف عند حدودٍ مكانية مخصوصة، بل تتعداها إلى ساحة العالم كله؛ إذ لا يكفيه بأن يبدي اهتمامه بحقوق الآخرين أينما وُجدوا أو بحقوق أي كائنات أخرى حيثما سُخِّرت لهم، منددا بمظاهر انتهاك هذه الحقوق وبآثار هذا الانتهاك القريبة والبعيدة، بل عليه أن يتعداه إلى السعي في قضاء مصالحهم وتلبية حاجاتهم، فيساهم بدوره، على قدر الطاقة، في تحديد ماهية هذه المنافع الإنسانية والحاجات العالمية وتعيين الكيفيات التي ينبغي بها توفيرها، كما يعمل على توسيع دائرة علاقاته في مختلف أطراف العالم، موليا عنايته لمختلف التحديات المتقلبة التي تواجه هذه الأطراف، حتى كأن العالم ووطنه سواء، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى بلفظ «الأمة الواحدة».

وهكذا، فمتى أسند العامل مسؤوليته الأفقية إلى الأمانة العمودية، زوّد هذا الإسنادُ المسؤوليةَ الأفقية بالقدرة على حُسن الإبداع، إذ أن الأمانة العمودية تجعله يُشغِّل كلية ذاته، متطلعا إلى **كمال الذات** كما تجعله ينشغل بكلية الإنسانية، متطلعا

إلى **كمال الإنسان**؛ والحال أن «كمال الذات» و«كمال الإنسان» هما خُلقان عموديان يدلان، لا على الإبداع في العمل فحسب، بل يدلان على **سموّ** الإبداع فيه، نظرا لأن بناء «كلية الذات» على «كمال الذات» العمودي وبناء «كلية الإنسانية» على «كمال الإنسان» العمودي هما السبب في حصول السمو في الإبداع.

وأمضي أخيرا إلى الجواب عن السؤال المتعلق بالوجه الثالث والأخير من الوصل التكاملي، وهو: **كيف يمكن للعامل أن يبدع في وصل الانتفاع الأفقي بالحكمة العمودية؟**

3. الإبداع في وصل الانتفاع بالحكمة

معلوم أن **الغاية** من الانخراط في العمل هو **تحصيل المنفعة**؛ وقد غلب على الظن أن الغاية من الشيء هي قيمته؛ وليس الأمر كذلك، فالانتفاع الأفقي كغاية غير الانتفاع الأفقي كقيمة، إذ الغاية عبارة عن **الحال** أو **الشأن** الذي يقصِدُ العملُ تحقيقه، بينما القيمة هي عبارة عن **العلة** التي تجعل هذا الحال أو الشأن يستحق التحقيق؛ وهذا يعنى أن الانتفاع الأفقي قد يحصل بما لا علة له مقبولة.

أما الحكمة العمودية، فهي عبارة عن **المصلحة** التي لا ينفك فيها التوصل إلى الغاية عن التحقق بالقيمة، بحيث تكون الغاية والقيمة كلتاهما دالة على الأمرين معا: «الحالة التي يُقصد إقامتها» و«العلة التي توجب هذه الإقامة»؛ وهذا يعني أن الانتفاع الأفقي، متى اتصل بالحكمة العمودية، لا يحصل إلا بعلة مقبولة، ويصح وصفه بـ«الانتفاع القيِّم».

لهذا، فإن وصْل الانتفاع بالحكمة ينمّي في العامل **الشعور بالقيمة**، مذكّرا إياه **بالأصل الفطري** لهذا الشعور، حتى يبدو وكأنه، وهو يسعى إلى تحقيق غايته، لا يسعى إلا إلى تحقيق القيمة؛ ومتى عرفنا أن ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات

هو، بالذات، هذا الشعور القيمي، وأنه بقدر ما يزيد هذا الشعور الفطري لديه، تزداد إنسانيته، ظهر أن وصْل الانتفاع بالحكمة ينمّي في العامل أيضا **القدرة على التمييز بين القيم**، متعديا بذلك رتبة تذكيره بفطرته إلى رتبة تزويده بـ**مبدإ التقويم الفطري** (أو إن شئتَ قلت «**التقييم الفطري**»)؛ ومقتضى هذا المبدإ الفطري أنه ما من شيء، كائنا ما كان، إلا ويقع تحت حكم قيمة أو قيم مخصوصة، إيجابا أو سلبا، ذلك لأن علة وجود هذا الشيء إنما هي نفس الكمالات الإلهية التي هي الأصل في وجود القيم؛ ويتخذ مبدأ «التقويم الفطري»، في سياق العقد، صورتين اثنتين على الأقل:

إحداهما، **التمييز الفطري بين قيم المعرفة**؛ ومثالها «الحق» و«الصدق» و«الصواب» و«اليقين»؛ ويمكن أن يتوسّع العامل في هذا التمييز المعرفي باستعمال طرق التوليد الفطرية مثل «المماثلة» و«المباينة» و«المفاضلة»، بل يمكن أن يجعل للقيمة المعرفية الواحدة أكثر من رتبة واحدة، مراعاةً لاحتمال حصول التفاوت في إدراكها، بل لإمكان حصول تفاوت حالاته، هو نفسه، في هذا الإدراك.

والصورة الثانية، **التمييز الفطري بين قيم العمل**، ومثالها «الخير» و«الصلاح» و«العدل» و«الفضل»؛ ويمكن أن يتوسع العامل في هذا التمييز العملي باستخدام نفس طرق التوليد الفطرية التي استخدمها في التوسع في قيم المعرفة، بل يمكن أن يجعل للقيمة العملية الواحدة أكثر من رتبة واحدة، اعتبارا لاحتمال حصول التفاوت في تحقيقها، بل لإمكان حصول تفاوت حالاته هو نفسه في هذا التحقيق.

وهكذا، فمتى أسند العامل الانتفاع الأفقي إلى الحكمة العمودية، زوَّد هذا الإسنادُ الانتفاعَ الأفقي بالقدرة على حسن الإبداع، إذ أن الحكمة العمودية تقوّي لدى العامل الشعور بالقيمة، **إذ تجعله يتذكر فطرته**، كما تقوّي لديه القدرة على التمييز بين مختلف القيم، أنواعا ورُتَبا، **إذ تزوّده بـمبدإ التقويم الفطري**؛ والحال أن «تذكُّر الفطرة» و«تقويم الفطرة» هما، بموجب تعلقهما بالكمالات الإلهية، خُلقان عموديان

يدلان، لا على الإبداع في العمل فحسب، بل يدلان على **سموّ** الإبداع فيه، نظرا لأن بناء «الشعور بالقيمة» على «تذكّر الفطرة» العمودي، وبناء «التمييز بين القيم» على «التقويم الفطري» العمودي هما الأصل في **سمُوّ** هذا الإبداع.

وحاصل الكلام أن العالم يشهد **طغيان الحيازة** الذي يهدّد الإنسانية بـفقدين: «فقد الحرية» و«فقد التوحيد»، وأن أول وأعظم تحدٍّ من التحديات التي تواجه العامل فيه هو تحدي **الإبداع في حفظ الحقيقة الازدواجية للإنسان: السير والعروج**؛ ولا يَرفع هذا التحدي الأكبر إلا النهوضُ بأمرين: **أحدهما**، أن يَلتمس لكل عنصر أفقي مبدأ عموديا يصحِّحه، حتى يستحق مقام الائتمان الذي أُنزل فيه؛ **والثاني**، أن يتحلى بروح المبادرة ويسعى إلى فتح جديد الآفاق وكشف مزيد الإمكانات في تقلّبه في أطوار حياته العملية، تمكُّنا وترقّيا؛ وتنشأ عن هذا التحدي الأكبر تحديات فرعية ثلاثة:

أولها، **تحدى الأخذ بمبدإ الخير في سياق الاختيار**؛ ولا يتغلب على هذا التحدي الفرعي إلا بشيئين هما: «سداد العقل» الذي يورّثه «الاهتداء» في العمل، و«استقلالُ الإرادة» الذي يورّثه «الإخلاص» فيه.

والثاني، **تحدي الأخذ بمبدإ الأمانة في سياق المسؤولية**؛ ولا يدفع هذا التحدي الفرعي إلا بشيئين هما: تشغيل «كلية الذات» الذي يورّثه التطلع إلى «كمال الذات»، والانشغال بـ«كلية الإنسانية» الذي يورّثه التطلع إلى «كمال الإنسان».

والثالث، **تحدّي الأخذ بمبدإ الحكمة في سياق الانتفاع**؛ ولا يُقهر هذا التحدي الفرعي إلا بشيئين هما: تحصيل «قوة الشعور بالقيمة» التي يورّثها «تذكّر الفطرة»، وتحصيل «قوة التمييز بين القيم» التي يورّثها «التقويم الفطري».

الباب الثالث

ثغْر أصالة التفلسف الإسلامي

الفصل التاسع

كيف ننشئ فلسفة إسلامية أصيلة؟

كما أن الفيلسوف تُـملي عليه «الساعة» التفكر في **تحديات العمل**، سياسيا كان أو عاديا، ولايةً كان أو شغلا، فكذلك تُـملي عليه التفكر في **تحديات النظر**، علما كان أو فلسفة؛ والكلام في **أصالة التفلسف** يدعو إليه الجمودُ على المنقول الفلسفي الذي هو أحد تحديات الساعة التي تواجه الأمة.

وليس الغرض من التفكر في «فلسفة إسلامية أصيلة»، أن أعود إلى الخوض فيما يسمَّى بـ«مشكلة الفلسفة الإسلامية» التي شغلت الدارسين، غربا وشرقا، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي دارت على السؤال العريض: «هل هناك فلسفة إسلامية؟»، وإنما غرضي أن أدُلَّ، بعد طول اشتغالي بآليات التفلسف، على بعض **المعالم الأساسية** التي يمكن أن يهتدي بها الفيلسوف المسلم المعاصر في وضع فلسفة موصولة بمجال التداول الإسلامي، بحيث يجعل هذا الوصلُ المتلقيَّ المسلم يأنس بهذه الفلسفة ولا يستوحش منها، فيُقبل على النظر فيها والتفاعل مع مسائلها، إن أخذا أو نقدا؛ وأبسط هذه المعالم الأساسية في صورة «أصول عامة»؛ وهذه الأصول تُعدّ مما أسميه «فِقه الفلسفة»[1]، لا من «الفلسفة»، نظرا لأنها عبارة عن أحكام على الفلسفة ذاتها، لا دعاوى مأخوذة منها؛ ونحصي من هذه الأصول العامة ثمانية:

(1) مقابله الأجنبي: Metaphilosophy

◆ **الأصل الأول**: لا ينبغي للفيلسوف المسلم أن يجعل من إشكال غيره الفلسفي على صورته الأصلية إشكالَه الخاص، **وإنما عليه أن ينشئ من عنده إشكاله الفلسفي**، وإلا فلا أقل من أن يُعيد صوغ ما تلقاه من غيره بحسب مقتضيات مجال التداول الإسلامي؛ وبقدر ما يكون هذا الإشكال، مضمونا أو صورة، أكثرَ اتصالا بواقعه وحياة أمته، يكون أدل على أصالته.

وبيان ذلك كما يلي:

لا يخفى أن الإشكال الفلسفي الأساسي الذي يطرحه، على الفيلسوف المسلم المعاصر، **زمنُه**، يتحدد بعنصرين: أحدهما، «وضع الإنسان في العالم»؛ والثاني، «التصوُّر الفلسفي السائد في العالم».

أ. **وضع الإنسان في العالم**؛ إذا صح أن الفيلسوف ابن ساعته، فلا ساعة أحوج إلى أن تشغَل الفيلسوف من الساعة التي يمر بها العالم اليوم؛ إذ يشهد عالـمُنا من صور انتهاك القيم وخيانة الأمانات ونقض المواثيق ما **تسفَّل** به الإنسان **أيما تسفُّل**؛ وليست حاجةُ هذه الساعة إلى الفيلسوف المسلم أقل من حاجتها إلى الفيلسوف غير المسلم، بل قد تكون أحوج إليه منها إلى غيره، إذ الأصل في مجيء الإسلام ليس فقط قطعُ أسباب التسفّل عن الإنسان، بل بلوغ الغاية في تكريمه[1].

ب. **التصوُّر الفلسفي السائد في العالم**؛ هذا التصور على نوعين: **التصور العلمي للفلسفة والتصور المعرفي للفلسفة.**

لئن كانت الفلسفة هي، كما اشتهر، **حب الحكمة**، فإن «الحكمة» اتخذت، في طويل مسارها الفلسفي، صورتين أساسيتين:

---

(1) تأمل الحديث الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

إحداهما أن المراد بـ«الحكمة» هو «الحقيقة»، بحيث عُرِّفت الفلسفة بكونها **طلب الحقيقة** كما في قول القائل: «حقيقة الكون» أو «حقيقة الإنسان»؛ غير أن مفهوم «الحقيقة» لم يستقر على وجه واحد، وإنما تقلّب في أطوار، كل طور **أكثر تضييقا** لمعنى «الحقيقة» من الطور الذي سبقه، حتى باتت «الحقيقة» لا تدل اليوم إلا على «الحقيقة» المستمدة من «الواقع»؛ وباتت الفلسفة تابعة لـ«العلم» بالمعنى الضيّق، أي «تحصيل القوانين الموضوعية»، بحيث أضحت لا تضع من الأسئلة إلا ما يضعه «العلم»، مكتفية بتحليل مفاهيمه وتوضيح مناهجه وبسط نظرياته، وأدعو هذه الصورة الأولى للفلسفة بـ«**الصورة العلمية للفلسفة**»؛ إذ لا علم، بحسبها، إلا بالبحث في «الموضوع»، بحيث يكون «العلم الموضوعي» هو المرجع والمبتغى في كل علم؛ ويمكن تسميتها «**الفلسفة العالمة**»، اختصارا؛ ومبادئها الأساسية ثلاثة هي **مبدأ النظر**، و**مبدأ العمل**، و**مبدأ التأله**.

والصورة الثانية أن المراد بـ«الحكمة» هو **المعنى**، بحيث عُرِّفت الفلسفة أيضا بكونها **طلب المعنى** كما في قولنا: «معنى الوجود» أو «معنى الحياة»؛ ومعلوم أن «سؤال المعنى» هو «سؤال القيمة»؛ غير أن مفهوم «القيمة» تقلَّب، هو الآخر، في أطوار، كل طور **أكثر تضييقا** لمعنى «القيمة» من الطور الذي سبقه، حتى باتت «القيمة» لا تدل اليوم إلا على «القيمة المستمدة من «الذات»؛ وباتت الفلسفة تابعة **لمعرفة الذات** بالمعنى الضيق، أي «تحصيل المصالح الذاتية»، وأدعو هذه الصورة الثانية للفلسفة بـ«**الصورة المعرفية للفلسفة**»، إذ لا معرفة، بحسبها، إلا بالبحث في الذات، بحيث تكون «معرفة الذات» هي المرجع والمبتغى في كل معرفة؛ ويمكن تسميتها «**الفلسفة العارفة**»، اختصارا، ومبادئها الأساسية، هي الأخرى، ثلاث: **مبدأ التفكر** و**مبدأ التخلق** و**مبدأ التشبه**.

من هنا، يتبين أن الفيلسوف المسلم يحتاج إلى أن يستشكل، بناء على منظور أمته،

واقعَ الإنسان المعاصر في ضوء التعارض بين تصوّرين للفلسفة تأخذ بهما الممارسة الفكرية في العالم؛ لهذا، يتخذ إشكاله الفلسفي الخاص صورة السؤال التالي:

كيف يمكن إعادة الاتساق للفلسفة، بحيث ينهض الفيلسوف بمسؤوليته في بيان الطريق التي تُخرج الإنسان المعاصر من تسفُّله؟

◆ **الأصل الثاني**: يُقرّر الفيلسوف المسلم أن **تسفُّل الإنسان** في هذا العصر ناتج عن آفتين هما: آفة «تسييب العلم» وآفة «تـجريد المعرفة»؛

وهذا التقرير هو بمثابة الدعوى الأساسية الأولى التي يدعيها هذا الفيلسوف للجواب عن السؤال المطروح؛ فيستدل عليها كالتالي:

أ. **آفة تسيُّب العلم**؛ لما استقل «العلم» عن «الفلسفة»، وأصبح يستتبعها استباع المخدوم للخادم، لم يَعُد يخضع لأي معايير لا يضعها منطقُه، هذا المنطق الذي غدا مبنيا على تحقيق أقصى ما يمكن من «الحسابية» و«الإنتاجية» و«المردودية» و«الفعالية»، بحيث أضحى كل شيء، بالنسبة إليه، ممكنا، وأضحى كل ممكن متحققا.

والحال أن مجال التداول الإسلامي، وإن رفَع قدْر العلم ودعا إلى طلبه، **فإنه قيَّده بـ«الحُكم»** كما في الآية: «وكلا آتينا حكما وعلما»[1]؛ والمراد بـ«الحكم» إنما هو «الحكمة»، وانفصالُ العلم عنها يؤدي حتما إلى تسيُّبه؛ و«تسيّب العلم» إنما هو شرّ مِثل انقباضه، إذ «انقباض العلم» هو فقدان خيراته، و«تسيّب» العلم هو وجدان شروره؛ و«فقدان الخير» و«وجدان الشر»، في حال العلم، أثرهما واحد.

ب. **آفة تجرُّد المعرفة**؛ لما تجرَّدت «معرفة الذات» من اعتبار «المطلقات»، وأصبحت القيم تابعة لأهواء الذات، لم تعُد هذه المعرفة تقبل بأي معايير لا تتفق مع منطق «الاستمتاع» الذي بات يحكم أفعال الذات.

(1) الآية 79، سورة الأنبياء.

والحال أن مجال التداول الإسلامي، وإن رَفع قدْر معرفة الذات ودعا إلى طلبها، **فإنه أقامها على مبدإ التحقق بالقيم السامية**؛ وتجرُّدُ معرفة الذات من القيم السامية إنما هو شرٌّ مثل خلوّ هذه المعرفة من القيم؛ إذ خُلوّ معرفة الذات من القيم هو فقدان القيم أصلا، وتجرّدُها من القيم السامية هو وجدان القيم السافلة؛ و«فقدانُ القيمة» و«وجدان القيمة السافلة»، في حالة المعرفة، أثرهما، هما أيضا، واحد.

- **الأصل الثالث**: ينبغي للفيلسوف المسلم أن يشتغل بالتفكر في **كيفيات دفع الآفتين**: «آفة تسييب العلم الموضوعي» وآفة «تجريد معرفة الذات» بِـما **يجعل هذه الكيفيات تتعدى فوائدُها خصوصَ المسلم وتنطبق على عموم الإنسان**، كائنا ما كان.

ويرجع اشتغال الفيلسوف المسلم بالتفكر في هذه الكيفيات المنفتحة على خارج مجاله التداولي إلى الأسباب الآتية:

أحدها، أن الذي حمله على هذا التفكر هو ما صار إليه «العلم الموضوعي» من «تسيّب تقني»، وما صارت إليه «معرفة الذات» من «تجرّد قيمي»؛ و«التسيب التقني» و«التجرد القيمي» آفتان عمَّت آثارهما السلبية العالم بأسره.

والسبب الثاني، أن التفكر الفلسفي يوجب، من حيث هو فلسفي، أن يجتهد الفيلسوف في الارتقاء بدعاويه، على خصوصية اتصالها بمجاله التداولي، إلى أفق «الكونية».

والسبب الثالث، أن الفيلسوف المسلم يعلم أن **التفكر الأول** الذي أتاه الإنسان كان تفكرا كونيا، إذ أن السؤال الإلهي عن الربوبية، في ميثاق «ألست بربكم»، توجَّه إلى بني آدم كلهم لا يشذ منهم أحد، فتفكَّر كل واحد منهم في الجواب، وهو لـمّا يخرج بعدُ إلى ظاهر الوجود؛ هذا، بالإضافة إلى كون الخطاب القرآني يتوجه إلى الإنسان بعمومه، وأن الدعوة الإسلامية تتوجه إلى العالم بأسره.

يلزم من هذه الأسباب أن **أصالة** التفكر الفلسفي لا تعنى مطلقا الانكفاء على الذات، ولا الانغلاق في التراث، وإنما تعني الانفتاح الواعي على الإنسانية في مشتركاتها وجوامعها؛ فالأصل أن الفيلسوف يتميز بدوام البحث، في مبادئ مجاله التداولي الخاص، عن إمكانات ومكنونات «الكونية»، حتى يتوسّل بها في الارتقاء بخصوصيته؛ إذ الكونية، في نهاية المطاف، إنما هي هذا الارتقاء بالخصوصية التداولية، حتى تنفتح فيها أسباب الاشتراك مع غيرها من الخصوصيات التي يضمُّها العالم.

- **الأصل الرابع**، يتوصّل الفيلسوف المسلم إلى أن «العلم الموضوعي» يحتاج إلى **التهذيب**، وأن «معرفة الذات» تحتاج إلى **التسديد**؛ فيقرر أن «تهذيب العلم» و«تسديد المعرفة» يوجبان **تغيير نمط العلاقات** الذي ظل يضبط تعامل الإنسان مع العالم، سواء منها «علاقات الإدراك» أو «علاقات الاستعمال»[1].

وهذا التقرير هو بمثابة الدعوى الأساسية الثانية التي يدعيها هذا الفيلسوف للجواب عن السؤال المطروح، فيستدل عليها كالآتي:

أما عن **علاقات الإدراك**، فقد كان الإنسان ولا يزال يدرك الأشياء على مقتضى **الاقتناص**؛ فالـمُدرِك للشيء يَعُدُّ نفسه مقتنِصا للشيء الـمُدرَك؛ و«الاقتناص» غاية في الشعور **بالامتلاك العقلي**.

وأما عن **علاقات الاستعمال**، فقد كان الإنسان ولا يزال يستعمل الأشياء بما فيها نفسه على مقتضى **الانتفاع**؛ و«الانتفاع» غاية في الشعور **بالامتلاك العملي**.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون **الشعور بامتلاك المدرَكات** هو الأصل في «التسيب التقني» للعلم الموضوعي، وأن يكون **الشعور بامتلاك المستعمَلات**

(1) أو إن شئتَ قلت «علاقات العمل» أو «علاقات الإعمال».

- أو قل «المعمولات» - هو الأصل في «التجرد القيمي» لمعرفة الذات؛ لذلك، يتعاطى الفيلسوف المسلم التفكر بقوة في **نَـمَط مغاير لعلاقات الإدراك والاستعمال**، أي نَـمطٍ لا ينبني على الشعور بامتلاك المعقولات، اقتناصا، أو امتلاك المستعمَلات، انتفاعا، بل يكون مبنيا على شعور يضادُّه، لاسيما وأن المعنى المضاد لـ«الامتلاك» متجذر في مجاله التداولي، وذلك بموجب ميثاق ملكوتي أقر فيه الإنسان بـ«المالكية» لله وحده؛ وهذا المعنى المضاد هو، بالذات، **الائتمان**.

فالتحقق بـ«الائتمان» يجعل المدرِك للشيء **يشعر بأنه يحتضن ما يدركه** بَدل الشعور بأنه مقتنص له، كما يجعل المستعمِل للشيء **يشعر بأنه ينصلح بها يستعمل** بدل الشعور بأنه منتفع به؛ فـ«الاحتضان» و«الانصلاح» علاقتان ائتمانيان صريحان؛ إذ «الاحتضان» استقبال فيه إكرام، فلا مِلك معه، و«الانصلاح» تقبُّل فيه إصلاح، فلا مِلك معه[1].

وبهذا، فإن تحصيل الشعور بالائتمان على المدرَكات والمستعمَلات يؤدي إلى تحقيق المطلبين:

أولهما، **إخراج العلم الموضوعي من التسييب إلى التهذيب**؛ إذ أن أهل «العلم الموضوعي»، بفضل تحصيلهم هذا الشعور الائتماني، يتعاطون اتقاء أضرار «التسيب التقني»؛ وهذا الاتقاء عبارة عن «تهذيب العلم الموضوعي»؛ **فالعلم الموضوعي المهذَّب** هو العلم الذي يخلو من **الاستباحة التقنية**.

والثاني، **إخراج معرفة الذات من التجريد إلى التسديد**؛ إذ أن أهل «معرفة الذات»، بفضل تحصيلهم هذا الشعور الائتماني، يتعاطون اتقاء أضرار «التجرد القيمي»؛ وهذا الاتقاء عبارة عن «تسديد معرفة الذات»؛ **فمعرفة الذات المسدَّدة هي المعرفة التي تأخذ بالاستقامة العملية.**

(1) أستعمل مفهوم «المصلحة» هنا في مقابل مفهوم «المنفعة».

◆ **الأصل الخامس**: يستدلّ الفيلسوف المسلم على دعوى فرعية أولى هي أن**الصورة العلمية للفلسفة تُـخرج الفلسفة عن أصلها، بحيث لا تفيد في تهذيب العلم.**

ومن أدلته على ذلك ما يأتي:

أ. أن الأصل هو أن الفلسفة تُـحَدّ بـ«الحكمة»؛ وردُّ «الحكمة» إلى «العلم» خروج عن هذا الأصل، لأن «الحكمة» فكر يتسع لِـمَا لا يتسع له «العلم»؛ إذ لا تنفك عن اعتبار «الإنسان» و«الذات» بما لا يعتبرهما «العلم»، فقد يَنسى «العلم» «الإنسان»، مستبدلا به «الآلة»، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيُسقط «الذات»، باعتبارها عنصر تشويش على الحقيقة أو عامل حجب لها.

ب. أن «الحكمة» تأخذ بالقيم والمعاني، وتجعل الوقائع تابعة لها، بينما «العلم» لا يأخذ إلا بالوقائع، ولا ينفك يفصل عنها القيم والمعاني، حتى في حال الوقائع الخاصة بالإنسان والذات.

ج. أن «الحكمة» لا تنفك عن العمل، و«العلم» ينفك عنه، وذلك بمعنيين: **أحدهما**، أن «الحكمة» توجب أن يصدِّق عملُ الفيلسوف فكره، أي أن يحيا فكره؛ بينما «العلم» لا يوجب ذلك، فقد يكون العالم في واد وعلمه في واد آخر؛ **والثاني**، أن العمل يلازم «الحكمة» ملازمة الماهية، بحيث يُتفكَّر في الحكمة بطريق العمل، في حين أن «العلم» لا يلازمه العمل هذه الملازمة، حتى ولو تعلَّق بموضوع عملي، لأنه يفكِّر فيه بتجريده؛ أما ما اشتهر، منذ «أرسطوطاليس»، باسم «الحكمة النظرية»، فإما أنه توسيع لمفهوم «الحكمة» أو تحريف له انتهى بترسيخ الصورة العلمية للفلسفة.

د. أن ما يندرج في «الحكمة» من «العلم» ينزل منها منزلة الوسيلة من المقصد، بحيث يتوقف سداده على تسديدها؛ وإذا تقرر أنه لا حكمة بغير علم، فذلك لأن

العلم الداخل فيها يكون قد انسلخ عن صورته التي له خارجها، وأضحى علما **معتبرا أو مسدَّدا**، أي يأخذ بقيم الإنسان ومقاصد الذات.

- **الأصل السادس**: يستدلُّ الفيلسوف المسلم على دعوى فرعية ثانية هي أن **مبدأ التفكر** من مبادئ «الصورة المعرفية للفلسفة» **يستلزم التفريق بين العقل الفلسفي والعقل العلمي**.

ويأتي هذا الاستدلال على الوجه الآتي:

معلوم أن «العقل» - أو «ملكة الفكر» - يُعتبر الخاصية المميزة للمنهج الفلسفي؛ والفيلسوف المسلم يرى أن «الحكمة» تنزل رتبة أعلى من رتبة «العلم»، إذ تسعه ولا يسعها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون العقل الذي تتوسل به الحكمة غير العقل الذي يتوسل به العلم، بحيث يكون عقلا أوسع من عقل العلم؛ والشاهد على هذه السعة هو أنه يضع في الاعتبار قيم الإنسان والذات دون العلم؛ وعلى هذا، فإن العلاقتين: «العلاقة الإدراكية» و«العلاقة الاستدلالية» تكونان مختلفتين في العقلين: «العقل العلمي» و«العقل الفلسفي».

أما اختلافهما في العلاقة الإدراكية، فيتمثل في كون هذه العلاقة في العقل العلمي «علاقة اقتناص»، إذ يقتنص هذا العقل من الوقائع الجزئية كليات عقلية، متصرّفا فيها تصرّف المالك لها، لأنها من اختراعه، إذ لا وجود لهذه الكليات في الواقع إلى جانب الجزئيات؛ أما هذه العلاقة، فتكون في العقل الفلسفي «علاقة احتضان»، إذ لا يَعقِل من الأشياء إلا ما تداخل بالقيم والمعاني، فيتلقى هذه القيم والمعاني منها تلقي ما أصله الكمالات المطلقة، فلا يسعه إلا أن يُجِلَّها ويُعجب بها، وهذا الإجلال والإعجاب هما مظهر الاحتضان؛ وهكذا، فإذا كانت العلاقة الإدراكية في العقل العلمي، بحكم الاقتناص، علاقة امتلاكية، فإن العلاقة الإدراكية في العقل الفلسفي، بحكم الاحتضان، علاقة ائتمانية.

وأما الاستدلال العقلي الذي يأخذ به الفيلسوف، فيصدق عليه من الائتمان ما يصدق على العلاقة الإدراكية، لأن الاستدلال إنما هو جملة مرتَّبة من علاقات الاحتضان الآيِل إلى الائتمان، على خلاف الاستدلال العقلي الذي ينتهجه العالِم، فهو لا يعدو كونه جملة مرتَّبة من علاقات الاقتناص الآيِل إلى الامتلاك؛ وليس هذا فحسب، بل إن الاستدلال الفلسفي يستوعب الاستدلال العلمي، صارفا عنه، بحكم قدرته على التوسل بالقيم، صبغته الامتلاكية، ومُنزِلا إياه رتبة غير التي كان ينزلها في أصله.

لذلك، وجب التفريق بين رتبتين في العقل، أدناهما رتبة مجردة من القيم أو من الكمالات المطلقة التي تتأسس عليها، وهي رتبة «العقل العلمي»، فهذا العقل الأدنى **عقل مجرَّد**؛ وأعلاهما رتبة مسدَّدة بالقيم التي تتأسس على هذه الكمالات المطلقة، وهي رتبة «العقل الفلسفي»، فهذا العقل الأعلى **عقل مسدَّد**.

- **الأصل السابع**: يستدلُّ الفيلسوف المسلم على دعوى فرعية ثالثة هي أن **مبدأ التخلق** من مبادئ «الصورة المعرفية للفلسفة» **يستلزم تأسيس الأخلاق على الفطرة وتعميمها.**

ويجيء هذا الاستدلال على الوجه التالي:

معلوم **أن التخلق** يُعدّ العلامة الأولى على تحقُّق الفيلسوف بفكره؛ والفيلسوف المسلم يرى أن «التخلق» يتضمن شرطين: أحدهما، **تفطير القيم الأخلاقية**، أو قل ردّ القيم الأخلاقية إلى الفطرة؛ والثاني، **تعميم الصبغة الأخلاقية**، أي جعل الحكم الأخلاقي يجري على كل أفعال الإنسان.

أ. **شرط تفطير القيم الأخلاقية**؛ يرجع الفيلسوف المسلم في هذا الشرط إلى **مبدإ الفطرة** الذي هو أحد مبادئ مجاله التداولي، مفرِّقا بين «الفطرة» و«الغريزة»؛

إذ «الغريزة» تتضمن «مقوّمات البدن»، و«مقوّمات البدن» هي الحاجات والميولات؛ بينما «الفطرة» تتضمن «مقوّمات الروح»، و«مقوِّمات الروح» هي، بالذات، القيم والمعاني؛ ثم إن الفيلسوف المسلم يجعل لـ«الفطرة» سببا في الصفات الإلهية من وجهين:

أحدهما، أنه لما كانت كل قيمة عبارة عن كمال، فلا بد أن يكون أصلها **الكمال المطلق**، ولا كمال مطلق إلا الصفة الإلهية، **فكمال القيمة إذن من كمال الصفة**؛ والتحقق بكمال القيمة لا يكون بامتلاكها، وإنما يكون بالخروج من هذا الامتلاك، لأن من شأن الـمِلك أن ينقلب على المالك، فيصير مملوكا لِـما ملك.

والوجه الثاني، أن الكمال الأخلاقي ليس كمال البدن، وإنما هو كمال الروح، فيلزم أن تكون الفطرة أمرا روحيا صريحا؛ ونسبةُ القيم الفطرية إلى الصفات الإلهية لا يمكن أن تكون إلا نسبة إلى كمالات نورانية مطلقة؛ فإذن **روحانية الفطرة من نورانية الصفات الإلهية**؛ ومَثل «الأمر الروحي» مع لغة الـمِلك كمثل «المعنى العقلي» مع لغة الحس؛ فكما أن «المعنى العقلي» لا يقبل أن يوصف بأوصاف الشيء الحسي كالقيام والجلوس والاتكاء والاستلقاء، فكذلك «الأمر الروحي» لا يقبل بأن يوصف بأوصاف الشيء المملوك، كالاستئثار والتمتع والهبة والإتلاف؛ وهذا يعني أن «الأمر الروحي»، إن لم يكن قد ائتُمن الإنسان عليه، فليس له من سبيل إليه.

ب. **شرط تعميم الصبغة الأخلاقية**؛ يرجع الفيلسوف المسلم في هذا الشرط الثاني للتخلق إلى **مبدإ الأمانة** الذي هو أحد مبادئ مجاله التداولي؛ إذ أن «الأمانة» هي أساس وجود «المسؤولية»، و«المسؤوليةُ» هي أساس وجود «الأخلاق»؛ فلولا أن الإنسان اختار أن يحمل الأمانة، ما كان ليُسأل عن شيء؛ ولولا أنه كان مسؤولا، ما كان لِيَمِيز الخير من الشر؛ فلـمَّا بات مؤتَـمنا **ائتمانا كليا**، أي ائتمانا

شاملا على كل شيء في العالم، لزم أن تكون **مسؤوليته كلية**، وأن تكون، بالتالي، **أخلاقيته**، هي الأخرى، **كلية**؛ إذ أن ما يُسأل عنه إنما هو أفعاله وتروكه في كل ما ائتُمِن عليه؛ والحال أن هذه الأفعال والتروك تحيط بكل أحواله، ظاهرِها وباطنها، فيلزم أن الحكم الأخلاقي يجري على كل أفعاله وتروكه، بموجب مسؤوليته عنها.

ثم لما كانت هذه المسؤولية الكلية متفرعة على مبدإ الأمانة، لزم أن تكون الأخلاق بكليتها ذات صبغة ائتمانية، لأن الأخلاق نتاجُ تحمُّلِ المسؤولية، وأن تحمُّلَ المسؤولية نتاج حمل الأمانة؛ **والأخلاق الائتمانية إنما هي الأخلاق التي تُبنى، أساسا، على نسبة القيم إلى الكمالات الإلهية.**

- **الأصل الثامن**: يستدلُّ الفيلسوف المسلم على دعوى فرعية رابعة هي أن **مبدأ التشبه** من مبادئ «الصورة المعرفية للفلسفة» **يستلزم استبدال مبدإ الاقتداء بالنبي مكان مبدإ التشبه بالإله.**

ويتخذ هذا الاستدلال الوجه التالي:

من مسلّمات «الصورة المعرفية للفلسفية» أن الفيلسوف لا يَكتفي، في معرفة الذات، باتباع المنهج العقلي والمسلك الخُلقي، لكي يحصّل الحياة الطيبة، بل يحتاج إلى طلب **نموذج أعلى** يتحقق فيه «كمال العقل» و«كمال الخُلق»، نموذج يُتشبَّه به في «التعقل» و«التخلق»؛ وقد اعتُبِر **الإله** هو النموذج الأعلى الذي يمكن أن يُتشبَّه به، لأنه لا أكمل منه ولا أسعد، بحيث أضحى «التشبه بالإله» مبدأ من مبادئ التفلسف المعرفي؛ واضح أن الفيلسوف المسلم لا يمكن أن يقبل بهذا المبدإ لأسباب ثلاثة:

أحدها، أن «التشبه» علاقة تستلزم الاتصال المباشر، إن رؤية أو إشارة؛ وتعالى الإله أن يظهر للعيان أو يشار إليه بالبنان.

والثاني، أن المفهوم الذي ترسَّخ استعماله في مجاله والذي يفيد معنى «التقرب» من النموذج، مع الخلو عن شبهة منافسته التي قد تدخل على مفهوم «التشبه»، هو، بالذات، **الاقتداء** أو **الائتساء**.

والثالث، أن «القدوة الكامل» أو «الأسوة الكامل» الذي يتعين الاقتداء به هو «الإنسان الكامل»، ولا إنسان أكمل من خاتم النبيين ﷺ؛ لذلك، يطّرح الفيلسوف المسلم مقولة «التشبه بالإله»، ويستبدل بها مقولة «الاقتداء بالنبي».

يترتب على هذه الأسباب أن الفيلسوف المسلم يسعى، في معرفة ذاته، إلى الاقتداء بخاتم النبيين ﷺ، تحصيلا للحياة الطيبة؛ وهذا الاقتداء على نوعين: «الاقتداء به في المنهج العقلي» و«الاقتداء به في المسلك الخُلُقي».

أ. الاقتداء، في المنهج العقلي، بـالنبي الخاتم؛ لم يكن النبي الخاتم يتكلم في طرق التفكر على منوال أهل الفلسفة المعرفية، وإنما كان يسلك، عمليا، أكمل هذه الطرق ويحصِّل أفضل ثمارها؛ فقد كان يختلي للتفكر في فترات مختلفة ولأيام متواصلة، حتى أتاه الوحي؛ وفي هذا التفكر الطويل، تحقق ﷺ بأن أسمى ما يوصّل إليه «العقل» هو **الصدق**، فاتخذه خُلقا، حتى دُعي بـ«**الصادق**»؛ وحيث إن الصدق هو الإقرار بالحقيقة، وإن الغاية من المنهج العقلي هي، بالذات، الوصول إلى الحقيقة والإقرار بها، فلا يسع الفيلسوف المسلم إلا أن يعتبر «الصدق» هو أسمى القيم العقلية؛ ثم إن «الصدق» أفضى بالنبي الخاتم إلى أسمى الحقائق، وهي **توحيد الربوبية**؛ وعندها، لا يسع هذا الفيلسوف إلا أن يعتبر «الصدق» قيمة عقلية موصولة بالأفق الإلهي، بحيث لا حقيقة إلا ولها صلة خاصة بهذا الأفق ينبغي الوقوف عليها.

لذلك، يجد الفيلسوف المسلم الحاجة إلى ضبط المنهج العقلي الذي يوصّل إلى معرفة الذات؛ إذ الحقائق التي يوصّل إليها **ينبغي أن تكون متصلة بالأفق الإلهي**؛ وهذا الاتصال يوجب عليه تجاوز المنهج العقلي الذي يأخذ بالحقائق وينسى أفقها

الإلهي أو قل يجرّدها من هذا الأفق - أي **تجاوز المنهج العقلي المجرد** - وطلبَ منهج عقلي يحفظ الاتصال بالأفق الإلهي، لأن في هذا الاتصال تسديدا للعقل، أي أن الاتصال بالأفق الإلهي يوجب عليه طلب **منهج عقلي** مسدَّد.

لذلك، فإن إدراك الفيلسوف المسلم **لضرورة التسديد الإلهي** يجعله يقتدي، في معرفة ذاته، بمنهج التفكر النبوي، **صدقا وتوحيدا.**

ب. **الاقتداء، في المسلك الخُلقي، بالنبي الخاتم**؛ إذا كان «صدق» النبي الخاتم ﷺ دليلا على تحصيله **لكمال التفكر**، فإن أمانته دليل على تحصيله **لكمال التخلّق**؛ فإذا كان قومه ينادونه، ولـمّا يُبعث، بـ«**الصادق**»، فقد كانوا ينادونه أيضا، كما هو معروف، بـ«**الأمين**»، حتى صار هذا الاسم لقباله؛ ولم يكن يحملهم على هذا النداء إلا إدراكهم بأنه ﷺ **فُطر** على «الصدق والأمانة»، حتى لا أحد يضاهيه فيهما؛ وكما أن «الصدق» وصّله إلى **توحيد الإله**، فكذلك «الأمانة» وصَّلته إلى **العدل بين الناس**، بحيث يكون عدله في الناس موصولا بتوحيده لربه؛ وهكذا، يكون «التوحيد» باعتباره أساس «الأمانة» و«العدلُ» باعتباره وسيلتَها، قد جعلا من **الأمانة عبارة عن خُلُق جامع لأخلاق الفطرة**، هذه «الفطرة» التي جاء الدين على وفقها.

لذلك، فإن إدراك الفيلسوف المسلم **لحقيقة الفطرة الدينية** يجعله يقتدي، في معرفة ذاته، بمسلك التخلق النبوي، **أمانة وعدلا.**

ومتى توسَّل الفيلسوف المسلم، في معرفة ذاته، بكمال الاقتداء بالنبي الخاتم، تفكُّرا وتخلُّقا، أي صدقا وأمانة، توصَّل إلى حقيقتين أساسيتين: **إحداهما**، أن كمال الحياة الطيبة لا يُدرَك إلا بكمال الاقتداء بالنبي الخاتم؛ **والثانية**، أن أعلى رتبة في التفكر والتخلق يمكن أن يَصِل إليها الفيلسوف المقتدِي هي رتبة **الصدّيق**؛ إذ يُدركها بفضل اتخاذه النبي الخاتم ﷺ قدوة، فضلا عن تسليمه بالاجتباء الإلهي الذي خُصَّ به.

وفي الختام، أستجمع كلامي، فأقول: إن أي فلسفة إسلامية معاصرة لا تحظى **بالأصالة**، حتى يكون إشكالها الرئيس من إبداع الفيلسوف المسلم؛ ولا يتأتى له هذا الإبداع في الإشكال إلا إذا تفاعل مع التصورات الفلسفية الراهنة والتحديات العالمية القائمة، وصاغ نتائج هذا التفاعل المزدوج على مقتضى خصوصية مجال التداول الإسلامي.

لهذا، لا بد من أن يأخذ بـ«الفلسفة» التي تنحو منحى «**الحكمة**»، منصرفا عن «الفلسفة» التي تنحو منحى «العلم»، وأيضا أن يشتغل بالتحدي الجذري الذي يواجه العالم اليوم، وهو **تسفُّل الإنسان**؛ وحينها، يُـمكن أن يبلغ مراده في النهوض بالمهمتين:

إحداهما **دفع التسفل**؛ إذ يهتدي إلى أخطر أسبابه، وهي: «التسيب التقني» للعلم و«التجرد القيمي» للمعرفة، كما يقف على أنجع الوسائل التي ترفعه، وهي: «تهذيب العلم» و«تسديد المعرفة».

والمهمة الثانية **تجديد التفلسف الحِكمي** (بكسر الحاء)؛ إذ يميّز في العقل بين «العقل المجرد» و«العقل المسدَّد»، ويؤسِّس «الخُلق» على «الفطرة»، ويَصل كمال «الاقتداء» برتبة «الصدّيقية»، مستدلا بإشكاله الفلسفي على ضرورة الرجوع بالفلسفة إلى أصلها وهو «الحكمة»؛ إذ هي وحدها القادرة على إنقاذ الإنسان من «التسفُّل»، حاضرا ومستقبلا.

الفصل العاشر

بيان الفرق بين «التفكر» و«التفكير»

إن اللغة بقوة استعمالها، لا بقوة اشتقاقها فحسب؛ فإذا كانت الكلمتان: «التفكر» و«التفكير»، **باعتبار الاشتقاق**، تجتمعان في دلالتهما على معنى «الفكر»، فإنهما، **باعتبار الاستعمال**، تفترقان في زمن الأخذ بهما؛ فقد درَج المتقدّمون من المشتغلين بالفكر، في مجال التداول الإسلامي، على استعمال كلمة **«التفكر»**، بينما درَج المتأخرون منهم على استعمال كلمة **«التفكير»**، حتى بات لفظ «التفكر» معدودا في الألفاظ المهجورة.

وحسبي مثالا على استعمال كلمة «التفكر» عند المتقدّمين أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي أفرد، في مؤلفه: **إحياء علوم الدين**، الكتابَ التاسع من ربع **المنجيات** لـموضوع **التفكر**، وتناول فيه تعريف «التفكر» وصُوره وآثاره وكيفياته، مركّزا على كيفية التفكر في المخلوقات.

ومثالي على استعمال كلمة «التفكير» عند المتأخرين أن المفكّر المصري المعاصر عباس محمود العقاد وضع مؤلفا مستقلا بعنوان: **التفكير فريضة إسلامية**، واستعرض فيه مختلف المجالات التي يشملها «التفكير»، بدءا بـ«المنطق»، وانتهاء بـ«العرف»، مرورا بـ«الفلسفة» و«العلم» و«الفن» و«الاجتهاد في الدين» و«التصوف».

أما إذا رجعنا إلى النص المؤسِّس الأول للإسلام، أي **القرآن الكريم**، لم نجد فيه ذكرا صريحا للفظ «التفكير»، ولا للفظ «التفكر» بصيغتهما المصدرية الاسمية، وإنما ذكَرهما بصيغتهما الفعلية، وهما: «فكَّر» و«تفكَّر»؛ فالمصدر من «فكَّر» هو «التفكير»، والمصدر من «تفكَّر» هو «التفكُّر»؛ ونبدي بصددهما بعض الملاحظات مع النتائج التي تترتب عليها:

أولاها، أن الفعل: «تفكَّر» ورَد في سبع عشرة آية، بينما ورد الفعل: «فكّر» في آية واحدة[1]؛ فيلزم أن «التفكر» كان أكثر **تداولا** من «التفكير».

والثانية، أن الفعل: «تفكَّر»، غالبا ما ذُكر في آخر الآيات، تذييلا لها، جاريا مجرى الـمَثَل، كقوله تعالى: «أفلا يتفكرون» أو قوله: «لعلهم يتفكرون» أو قوله: «لقوم يتفكرون»، بينما ذُكر الفعل: «فكَّر» في صدر الآية، جاريا مجرى مطلق الخبر؛ فيلزم أن يكون في «التفكر» من **الاعتبار** ما ليس في «التفكير».

والثالثة، أن الفعل: «فكّر» اقترن به، عطفا عليه، فِعلٌ ثان هو «قدّر»، ثم تلاه فعل ثالث هو «نظَر»، بحيث تكون الأفعال الثلاثة مرتبا بعضها مع بعض، **تتميما للمعنى الذي يقتضيه المقام**، بينما الفعل: «تفكَّر» لم يُعطَف عليه أي فعل آخر، ولم يُرتَّب معه غيره؛ فيلزم أن «التفكر» مكتف بمفرده، أي أنه **فعل مباشر**، لا يتوسط بغيره، بينما «التفكير» مفتقر إلى غيره، أي أنه فعل غير مباشر.

والرابعة، أن السياقات التي ورد فيها الفعل: «تفكَّر»، ولو أنها سياقات مختلفة، تتفق في الحث على «التأمل»، بينما السياق الذي ورد فيه الفعل: «فكّر» تعلّق بأحد زعماء قريش الوليد بن المغيرة المخزومي؛ إذ سمع من القرآن ما أعجبه ومدحه، لكن قومه اضطروه إلى أن يقول في النبي، ﷺ بضد ما وجده؛ فيلزم أن «التفكر» يكون فيما يوافق **الحقيقة الحية**، وقد خُصَّت «الحقيقة الحية» باسم «**الحق**»؛ بينما «التفكير» قد

---

(1) تدبر الآيات الكريمة: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّر، ثم نَظَر﴾، 18-20، سورة المدثر.

يكون فيها يخالف الحقيقة، حتى ولو كانت حقيقة «التفكر» نفسه؛ فما سمعه الوليد بن المغيرة من الآيات المنزَلة لا يكون إلا محل تفكّر حي، لكنّ الوليد جعله محل «تفكير» مجرَّد، مخالفا حقيقته الحية.

وبهذا، يتبين أن النص المؤسِّس الأول يُفرِّق بين «التفكر» و«التفكير» من وجوه أربعة على الأقل، وهي: «التداول» و«الاعتبار»، و«المباشَرة»، و«الحقّ»؛ وإذا نحن تأمّلنا هذه الوجوه، ألفينا أنها كلها تتضمن **دلالة عملية**؛ فلا «تداول» من غير أن يكون هناك ارتباط **بالحياة اليومية**، ولا أدل على العمل من هذه الحياة؛ وكذلك لا «اعتبار» من غير أن تكون ثمة **عبرة**، و«العبرة» معنى عملي؛ ثم لا «مباشرة» من غير أن يكون هناك **احتكاك**، ومِثْلُ هذا الاحتكاك لا يكون إلا أمرا عمليا؛ وأخيرا لا «حقّ» من غير أن يتطلب **إدراكا حيا**، ومِثْلُ هذا الإدراك لا يكون إلا إدراكا عمليا.

وعلى الرغم من أن هذا النص المؤسِّس يرفع رتبة «التفكر» على رتبة «التفكير»، نجد المتأخرين من أهل الفكر المسلمين يطَّرِحون مفهوم «التفكر» بالمرة، على سُموّه، ويأخذون بمفهوم «التفكير»، على شُبَهه؛ وليس الهدف هنا أن أبحث في الأسباب التي أدت إلى هذا **التبدل** في الممارسة الفكرية لدى المسلمين، وإنما أن أبْني، على ما سبق استنباطه، بصدد «التفكر»، من دلالات عملية، **دعوى فلسفية** أشتغل بالتدليل عليها في هذه المداخلة.

وأمهّد، لصوغ هذه الدعوى الفلسفية، بتحديد تصوّري الائتماني لـ«الفكر»؛ فهذا التصوّر يجعل الأصل في علاقة الفكر بـالعمل هو **الاتصال**؛ وهذا الاتصال ليس اتصالا عَرَضيا، وإنما هو **اتصال جوهري**؛ فليس العمل أمرا يعرِض للفكر من خارج، وإنما هو أمر لا ينفك عن ذاته، إذ يتعلق به من حيث هو، فيكون العمل جزءا من هوية الفكر؛ ولنسم هذا الاتصال بالعمل بـ**«الاتصال الأصلي»**، تمييزا له عن اتصال الفكر بـ«العمل الخارجي».

والجدير بالذكر، بهذا الشأن، هو أن **الهوية العملية** للفكر ليست هوية بسيطة، وإنما هوية **مركبة أو مزدوجة؛** إذ لها جانبان اثنان، أحدهما **الكِيان**، وهو جملة العناصر التي تدخل في **تكوين** الفكر، وهي **المكوِّنات؛** فلولا المكوِّنات، ما تحقَّق الفكر **بالوجود**، بحيث تكون «المكوِّنات» هي التي تحدّد بنية الفكر؛ والجانب الثاني هو **القِوام**، وهو جملة العناصر التي تدخل في **تقويم** الفكر، وهي **القِيم؛** فلولا القِيم، ما تحقق الفكر **بالوجوب**، بحيث تكون «القيم» هي التي تحدّد **وجهة** الفكر.

من هنا، يتبين أن **التبدل** الذي يمكن أن يطرأ على هذه العلاقة بين «الفكر» و«العمل» هو الانتقال من حال الاتصال الأصلي بين الطرفين إلى حال الانفصال بينهما؛ ويتخذ هذا الانفصال، بموجب الهوية العملية للفكر، صورتين: إحداهما، «انفصال الفكر عن **كيانه**»؛ والثانية، «انفصال الفكر عن **قوامه**»؛ وإذا تقرّر هذا، أمكن أن أصوغ الدعوى الفلسفية التي أقول بها، وأسميها **«دعوى الاتصال الأصلي»**، وهي:

- **إن «المتفكّر» يتمسك بالاتصال الأصلي بين الفكر والعمل، حافظا لكيان الفكر ولقوامه، بينما «المفكّر» لا يتمسك بهذا الاتصال، غير حافظ لكيان الفكر ولا لقوامه، إن كلا أو جزءا.**

فيتعين الاستدلال الائتماني على هذه الدعوى؛ والمقصود بـ«الاستدلال الائتماني» هو الاستدلال الذي يقوم على ركنين:

أحدهما **الماهية الميثاقية؛** إذ ينبني هذا الاستدلال على تعريف خاص للإنسان، وهو أن الإنسان **كائن ميثاقي؛** فلا مخلوق غيرَه يأخذ أو يُعطي الميثاق على اختلاف صوره: عهدا كان أو وعدا أو قسَما أو شهادة؛ أما تعريف الإنسان بكونه **ذا فكر**، أي «عاقلا»، فيشاركه فيه غير الإنسان، حتى الحيوان، بل إن التعريف بالعقل تابع للتعريف بالميثاق؛ ولا ترجع «ميثاقية» الإنسان، كما يُظن، إلى ضرورة الاجتماع البشري، وإنما

ترجع إلى **سابق الاتصال الإلهي**؛ وتجلى هذا الاتصال الإلهي، أول ما تجلى، بـ«المواثقة» التي حصلت بين الآدميين وربهم؛ وحتى يؤخذ منهم أول ميثاق، فقد أُوتوا من الفكر ما يطاق؛ فـ«الأمر بالميثاق» متقدم على «الأمر بالفكر» تقدُّم المقصد على الوسيلة.

أما مواثيق التعامل الاجتماعي، فإنما هي تبَع لهذه المواثيق الإلهية، إما عملا بها أو نسجا على منوالها، إن إقرارا بها أو نسيانا لها.

وهكذا، فإن خصوصية الإنسان هي أنه ذاتٌ تحيط بها المواثيق من كل جانب؛ فلا يأتي فعلا من أفعاله إلا بميثاق، سواء أتذكَّره أم لم يتذكره؛ فقد واثق ربَّه، غيبا؛ وواثق أنبياءه، شهادةً؛ وواثق مجتمعه، نطقا وسكوتا؛ ولا ينفك يواثق نفسه، سرا وعلنا.

والركن الثاني **العلاقة الائتمانية**؛ إذ ينبني هذا الاستدلال على نوع خاص من علاقة الإنسان **بالعالم**؛ فقد جعل الإنسان هذه العلاقة، في البداية، **علاقة امتلاك**، طلبا للبقاء، ثم حوّلها إلى علاقة **إتلاف** للعالم، **تغييرا للخَلْق**، إذ لا تزال هذه العلاقة تشتد، ويتسع نطاقها، وتتخذ من الصور ألوانا، حتى آخرها الذي هو **تحويل كل شيء إلى طاقة**، كل ذلك إشباعا للغرائز ونسيانا للمسؤولية الأصلية، بحيث لم يَعُد لأمر «الاستخلاف»، في هذا الزمان، أي معنى.

لذلك، يأخذ استدلالي، على دعوى الاتصال الأصلي، بالعلاقة التي تضادّ علاقة الامتلاك، وهي **علاقة الائتمان**، ذلك أن هذه العلاقة تذكِّر الإنسان بسياق ميثاقيته ونطاق مسؤوليته؛ فالأشياء، أيا كانت، عبارة عن أمانات لدى الإنسان وليست حيازات؛ ويجب التنبيه إلى أن الائتمان ليس أبدا محوا للملكية، ولا منعا للتصرف والتمتع، وإنما هو، أولا قبل شيء، **تحقّق الإنسان بتمام الشعور بأنه مسؤول عما يتصرف فيه، كائنا ما كان، وأنه مستعد لردّه إلى طالبه، متى احتاج إليه أو أراد استرجاعه**؛ فالائتمان يوجب الانتقال من واقع **إتلاف** العالم إلى واجب **رعاية العالم**، شعورا ووجودا.

مما تقدم، يتبين أننا نحتاج، في هذا الاستدلال إلى بيان مسألتين:

إحداهما، أن حفظ «المتفكر» **للماهية الميثاقية** يؤدّي إلى **حفظ الهوية الكيانية للفكر**، أي وصل الفكر **بكيان عملي**، وأن إخلال «المفكّر» بهذه الماهية، في المقابل، يؤدي إلى الإخلال بهذه الهوية، أي فصل الفكر عن كيانه العملي.

والمسألة الثانية: أن حفظ «المتفكر» **للعلاقة الائتمانية** يؤدّي إلى حفظ **الهوية القِوامية** للفكر، أي وصل الفكر **بقوام عملي**، وأن إخلال «المفكّر» بهذه العلاقة، في المقابل، يؤدي إلى الإخلال بهذه الهوية، أي فصل الفكر عن قوامه العملي.

فلنمض إلى الاستدلال الائتماني على المسألة الأولى، أي **حفظ كيان الفكر بطريق حفظ الماهية الميثاقية**؛ ومبنى هذا الكيان على عنصرين هما: **الوجود والزمان**؛ وعندئذ، يتعين الاستدلال على أمرين هما: **وجود الفكر** و**زمان الفكر**.

1. الاستدلال الائتماني على الكيان العملي للفكر

نقول إن أصل الهوية الميثاقية للإنسان هو **ميثاق الإشهاد**[1]؛ فإذا نحن تأملنا الحوار الملكوتي الذي مهّد لهذا الميثاق الإلهي، وجدنا أنه شهِد **أول تفكُّر** أوتيه الآدميون؛ ذلك أن الإله أكرمهم بخطابه، سائلا لهم، فكان لا بد أن يجعلهم هذا السؤال الإلهي **يتفكرون** في الجواب تفكرا غير مسبوق، هذا إن لم يكن الخطاب الإلهي لهم هو الذي أنشأ قدرتهم على التفكر، وجعل تفكُّرهم في عين سماعهم لهذا الخطاب؛ ولهذا **التفكر الأول** خصائص جليلة.

ونقف من هذه الخصائص على أربع:

---

(1) المذكور في الآيات التالية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ، وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾، 172-174، سورة **الأعراف**.

أولاها، أن التفكر الأول فكر صادق؛ فلا يُتصوَّر أن يشهد الآدمي لربه بالكمالين: «الربوبية» و«الوحدانية» ويُضمر، في ذات الوقت، اعتقاد خلافهما؛ إذ فكره عين حاله، وحاله عين فكره؛ وهذه المطابقة التامَّة بين الفكر والحال هي التي تورّث فكره خاصية «الوجود»؛ وهكذا، يكون «الصدق» عبارة عن **الجانب الوجودي** من كيان الفكر الإشهادي.

وشأن «المتفكر» أن يحفظ في نفسه هذا الصدق الميثاقي، إذ هذا الصدق الأول هو الدليل على وجود تفكّره؛ أما «المفكر»، فلا يشغله أن يكون لفكره نفسه وجود أو أن يثمر حالا بقدر ما يشغله أن يكون **للشيء الذي يفكّر فيه وجود** أو أن يُـحدث هذا الشيء **أثرا خارجيا**؛ فالصدق الأول عنده ليس صدق الداخل، وإنما **صدق الخارج**، فلا يفتش في نفسه تفتيش «المتفكر».

والثانية، أن التفكر الأول فكر متوجِّه؛ فلا يُتصوّر أن يتلقى الآدمي خطاب ربه، وهو عنه لاهٍ؛ إذ أنه لا يسمع هذا الخطاب إلا بكلية سمعه، ولا يتفكر فيه إلا بكلية فكره، ولا يشهد بما سئل عنه إلا بكلية بيانه، فكل مداركه **متوجهة غاية التوجه** إلى خطاب ربه؛ والتوجه عبارة عن حضور، والحضور **وصف زماني يتعلق بالوجود في الآن**، فيكون **وجود الآدمي من تمام حضوره**.

وشأن «المتفكر» أن **يحضر بقلبه** فيما يتفكر فيه، واصلا به حاله، حتى يأتي بفعله، إن جلبا أو دفعا؛ أما «المفكّر»، فهمّه أن **يحضر الشيء الذي يفكر فيه**، سواء حضر قلبه فيه أم لم يحضر، ما دام حضور القلب ليس عليه رقيب إلا هو نفسُه؛ وحتى رقابةُ نفسه لا تهمُّه إلا بالقدر الذي يؤثر فيه الشي الحاضر؛ فزمن الحاضر الذي يتعلق به المفكِّر ليس زمن حاضرِ فكره، وإنما هو **زمن حاضر الشيء المفكَّر فيه**.

والثالثة، أن التفكر الأول فكر متذكر؛ فلا يُتصوّر أن ينسى الآدمي ما عرفه أو تعرَّف إليه في حواره مع ربه؛ إذ أنه يسعى بكلية قوته إلى أن **يحفظ** هذه المعرفة

على الدوام في باطنه، استرجاعا لها، وتأملا فيها، وتلذذا بها، كيف لا وهي معرفة بالكمالات التي تجلَّى ربه بها، متعرّفا إليه من خلالها! ومثلُ هذا الحفظ حقيقته أنه **ذكر**؛ ولما كان «الذكر» استحضارا لـِمَا سبق حدوثه، كان متعلقا **بالزمن الماضي** تعلقه بالزمن الحاضر، إذ يجعل الماضي حاضرا.

وشأن «المتفكر» أنه لا ينفك **يتذكر** «ميثاق الإشهاد» في كل ما يتفكر فيه؛ ففكره لا يكون إلا ذكرا، إذ حاضره موصول بماضيه، بينما «المفكر» يفكر فيما يَحضره، وليس فيما يستحضره، وذلك لصدوده عن الماضي؛ وهذا الصدود لا يجعله ينصرف عما يُذكّره بالماضي فحسب، بل يحجب عنه القدرة على التذكر؛ وبهذا، يصير إلى نسيان واحدة من الحقائق الفكرية، وهي أن **أصل الفكر إنما هو ذكر**؛ فلولا وجود القوة الذاكرة، ما وُجدت القوة المفكّرة.

والرابعة، أن التفكر الأول **فكر شاكر**؛ فلا يُتصوّر أن يُنكر الآدمي ما حظي به من صور العطاء الإلهي؛ إذ أن فكره، وجودا وعملا، ليس من صنعه، وإنما من عطاء ربه، بل إن جوابه عن السؤال الإلهي ليس من كسبه، وإنما هو من فضل ربه؛ لذلك، لا ينفك الآدمي يذكُر هذا العطاء غير المحدود، وذكره له إنما هو **شكره** لربه؛ وفي دوامه على ذكره مزيد شكره، ومزيدُ الشكر جزاؤه مزيد العطاء؛ ولما كان مزيد العطاء متعلقا بزمن المستقبل، كان الشكر متعلقا **بالمستقبل** تعلُّقه بالماضي.

وما دام «المتفكر» يتذكر بقدر ما يتفكر، فقد جعله تذكُّره يسلك فيما يتفكر فيه مسلك الذي يشكر ربه، فلا ينفك فكره عن شكره كما لا ينفك عن ذكره، فيكون فكره، وهو حاضره، مفتوحا على مستقبله بقدر ما هو موصول بماضيه؛ في حين أن «المفكّر» ليس له سبيل إلى الشكر إلا بأن يربط الماضي بالمستقبل، وهو لا يقدر على هذا الربط، لأنه صادّ عن الماضي؛ كما لا سبيل له إلى الامتداد في الزمان كله، لأنه إما مستغرق في محصول الحاضر وحده، وإما مستغرق في مشروع المستقبل وحده.

وعلى الجملة، فإن الاستدلال على المسألة الأولى التي تتكون منها «دعوى الاتصال الأصلي بين الفكر والعمل»، وهي مسألة **كيان الفكر**، يوصّلنا إلى النتائج التالية:

أولاها، أن «ميثاق الإشهاد» يورّث الإنسان **التفكر الأول**.

والثانية، أن «التفكر الأول» **فكر صادق ومتوجه ومتذكر وشاكر**(1).

والثالثة، أن هذه الصفات الإشهادية: «الصدق» و«التوجه» و«التذكر» و«الشكر» هي، بالذات، **عناصر العمل المحدّدة لكيان الفكر، وجودا وزمانا**؛ فـ«الصدق» يحدد وجود الفكر، و«التوجه» يحدد حاضره، و«التذكر» يحدد ماضيه، و«الشكر» يحدّد مستقبله.

والرابعة، أن «المتفكّر» يحفظ هذه الصفات الإشهادية؛ وبحفظها، يحفظ، في قلبه، **التفكر الأول**؛ ولا يزال على هذه الحال، حتى يصير هذا «التفكر الأول» سجية من سجاياه، بحيث يصدر عنه تلقائيا في **تكوين** فكره على مقتضى الإشهاد.

والخامسة، أن «المفكّر» لا يحفظ هذه الصفات الإشهادية، إن كلا أو بعضا، بحيث ينقطع فكره عن «التفكر الأول»؛ ولا يزال على هذا الحال، حتى ينفصل وجود فكره عن وجود الشيء الذي يفكّر فيه كما ينفصل زمان فكره بعضه عن بعض.

وبعد الفراغ من الاستدلال على المسألة الأولى من «دعوى الاتصال الأصلي»، أنتقل إلى الاستدلال على المسألة الثانية من هذه الدعوى، وهي **حفظ قوام الفكر بطريق حفظ العلاقة الائتمانية**؛ ومبنى هذا القوام على عنصرين، أحدهما، **القيام**، والمراد به أن الفكر **يقوم** حيث **تقوم** القيم، أي أنهما مرتبطان من جانب **الوظيفة**؛ والثاني: **الـمُقام**، والمراد به أن الفكر **يُقيم** حيث **تُقيم** القيم، أي أنهما مرتبطان من جانب **المحل**؛ وعندئذ، يتعين الاستدلال بالتوالي على أمرين، وهما: **قيام الفكر، ومُقام الفكر**.

(1) نجد هذه الأوصاف مجتمعة في الآيات 10-18 من سورة **النحل**.

2. الاستدلال الائتماني على القوام العملي للفكر

إن أصل العلاقة الائتمانية هو ميثاق إلهي آخر، وهو «ميثاق الاستئمان»[1]؛ وإذا نحن تأملنا هذا الميثاق، ألفينا أنه شهِد **أول تـحَمُّل** عرفه الإنسان، ذلك أن الإله أكرم الإنسان بعرض الأمانة عليه، مخيّرا له في حملها، فكان أن مارس الإنسان، لأول مرة، إرادته، فاختار أن يحملها، هذا إن لم يكن العرْض الإلهي هو الذي أنشأ قدرته على الاختيار، فتحمّل ما تحمَّل؛ وليس هذا **التحمل الأول** مستقلا عن **التفكر الأول** الذي يورّثه «ميثاق الإشهاد»، إذ أن الأمانة الأولى التي ينبغي للإنسان حملها هي «حفظ التفكر الأول»؛ وهذا «التحمل الأول» يجعل التفكر عبارة عن **فكر ائتماني** يتصف بالخصائص الآتية:

أولاها، أن الفكر الائتماني **فكر وجوبي**، إذ أنه يشتغل، أساسا، بالقيم حيثما قامت، مقدِّما لها على الوقائع؛ والقيمة تقوم، أول ما تقوم، في **الأمر**، إذ هي عبارة عن «وجوب»، و«الوجوب» عبارة عن «أمر».

فمثلا، «سؤال الإشهاد» ينطوي على قيمة، وهي: «الشهادة»؛ فإذا قيل: «الشهادة قيمة» فكما إذا قيل: «الشهادة واجبة»، أو قيل: «اشهَدْ»، ومعنى هذا القول: «وجب عليك الفكر في الشهادة»؛ كما أن عرْض الأمانة ينطوي على قيمة هي «الأمانة»؛ فإذا قيل: «الأمانة قيمة» فكما إذا قيل: «الأمانة واجبة»، أو قيل: «أدِّ الأمانة»، ومعنى هذا القول: «وجب عليك الفكر في أداء الأمانة، فضلا عن الفكر في الأمانة»؛ ثم إن «الوجوب» الذي تؤول إليه «القيمة» يكون متقدما على «الوجود»، فلا يوجد إلا ما أُمِر بوجوده؛ و«الأمر بوجود الشيء» إنما هو إيجاب

(1) المذكور في الآيتين: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَات وَالأَرْض وَالْجبَال فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا، لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾؛ 172-173، سورة **الأحزاب**.

وجوده؛ فيلزم أن يكون الفكر في «الوجوب» متقدما على الفكر في «الوجود»، **تسديدا للوجود.**

وشأن «المتفكر» أن يبني «الوجود» على «الوجوب»، فيتفكر في الأشياء من جهة ما يجب فيها، إما قبل وجودها، حتى يُوجدها على الوجه الذي يجب، وإما بعد وجودها، حتى يتبين مدى موافقة هذا الوجود لـما يجب فيها، فإن وافقه أمضاه وإن خالفه أقصاه، ساعيا إلى الوفاء بـ«التحمل الأول».

أما «المفكّر»، فإنه، على العكس، يبنى «الوجوب» على «الوجود»، فيُفكّر في الأشياء، لا من جهة واجب إيقاعها، وإنما من جهة **وقوعها**، نازعا عن هذا الوقوع تدخّل أي إرادة، كأن الوجود ليس من ورائه وجوبٌ سابق، ولا تحمّلٌ أول، إذ أن الوجود، بحسبه، يتناسل بعضه من بعض من ذاته؛ فلا واجب، عنده، إلا هذا التناسل الوجودي؛ فكل ما وقع أو يقع، واجب وقوعه.

والثانية، أن الفكر الائتماني **فكر توحيدي**، إذ يَعتبر أن أول الواجبات هو **واجب توحيد القيم**؛ فالقيم، أيا كان مجالها، هي، بحسبه، معان واحدة، وذلك لأن مصدرَها كلَّها مصدر واحد بعينه، وهو **الصفات أو الكمالات الإلهية**؛ فمتى سلَّمنا بأن المجالات الأصلية للقيم ثلاث هي: «الوجود» و«الفطرة» و«الرسالة» (أو «الدين»)، فإن الفكر الائتماني يرى في «قيم الوجود» و«قيم الفطرة» و«قيم الرسالة»، قيما واحدة تعدَّدت مظاهرها؛ إذ «الوجود»، بحسبه، عبارة عن شواهد على القيم، و«الفطرة» عبارة عن مستودَع لها، و«الرسالة» عبارة عن تذكير بها.

وعلى هذا، فإن «المتفكّر» يجتهد في إقامة هذه الوحدة في صُلب تفكّره، بحيث لا يتفكر في أي شيء إلا على جهة الوحدة؛ وهكذا، فإنه يتفكر في «الوجود» على مقتضى «الرسالة»، ويتفكر في «الرسالة» على مقتضى «الفطرة»، ويتفكر في «الفطرة» على مقتضى «التفكر الأول»؛ وبهذا، يكون قد وفّى بـ«ميثاق الإشهاد»

الذي أُخذ منه، إذ يكون قد توصّل إلى أن «وحدة القيم» إنما هي من «وحدانية الرب»، جل جلاله.

بينما «الـمفكّر»، في المقابل، لا أحرَص منه على التفريق بين هذه المجاميع من القيم، فيقيم تعارضا بين «الوجود» و«الرسالة»؛ إذ يرى أن «الوجود»، بما هو وجود، خِلو من القيم الـمُلزمة، وأن «الرسالة» بما هي رسالة، على النقيض، كلها قيم ملزمة؛ كما يقيم تعارضا آخر بين «الغريزة» التي هي، عنده، الأصل في القيم الطبيعية وبين «الرسالة» التي هي، عنده، الأصل في القيم غير الطبيعية؛ وحينها، لا يسعه إلا أن يقيم «الكثرة» في صلب فكره، بحيث لا يُفكّر في أي شيء إلا على جهة «الكثرة»، فيفكر في «الوجود» باعتباره «ظواهر» وفي «الغريزة» باعتبارها «طباعا» وفي «الرسالة» باعتبارها «إلزامات».

والثالثة، أن الفكر الائتماني فكر فطري؛ ليست «الفطرة» حقيقة ظاهرة للعيان، وإنما هي لطفية مودعة في الوجدان؛ وقد ضمّت هذه اللطيفة عناصر المعرفة التي تحصّلت للآدمي بفضل التفكر الإشهادي؛ فيلزم أن تكون هذه العناصر معاني وقيما مستفادة من الكمالات التي تجلّى بها الإله للآدميين، حتى يعرِفوه، فيقروا بربوبيته ووحدانيته؛ فإذن «الفطرة» هي **«مُقام» المعاني والقيم في باطن الإنسان**، بحيث يكون الإنسان مؤتمنا على هذه المعاني والقيم؛ من هنا، كان الفكر الائتماني يسترشد بما يُقيم، في طيّ «الفطرة»، من القيم، بحيث لا يكون **إلا فكرا مسدَّدا**؛ إذ «الفكر المسدَّد» هو الفكر الذي لا ينفك يستقي قيمه من الفطرة، متوجّها إليها أو مُتوسّلا بها.

وهكذا، فإن «المتفكر» لا يتصوَّر إمكان وجود أي فعل بغير قيمة، ولا إمكان وجود أية قيمة بغير **مُطلَق** تتفرع عليه، وهو الكمال الإلهي؛ لذلك، لا ينفك المتفكّر يرجع إلى فطرته، ماتحا منها القيم التي يسدّد بها أفعاله، على أساس أن العمل بها يجعله موصولا بـ«التفكر الأول».

أما «المفكّر»، فعلى العكس من ذلك، يتصور إمكان التفكير في الأفعال معزولةً عن القيم، بحيث يكون فكره عبارة عن فكر مجرَّد؛ إذ «الفكر المجرد» هنا ليس الفكر الذي ينتزع المعقولات من المحسوسات أو الكليات من الجزئيات، وإنما الذي ينتزع القيم من الأفعال والمعانيَ من المباني؛ وحتى إذا أقر بمظاهر التقويم التي يتجلى بها الإنسان، أفعالا أو أوصافا أو أحوالا، ردَّها، لا إلى الفطرة، وإنما إلى **الغريزة**؛ فـ«الغريزة»، بالنسبة إلى المفكِّر، هي **مُقام القيم** الدالة على تدخّل الذات في المدْرَكات.

والرابعة، أن الفكر الائتماني **فكر آياتي**؛ معلوم أن الآيات عبارة عن أشياء موجودة تنزل منزلة علامات تحتها دلالات، وهذه الدلالات إنما هي معان وقيم يُهتدى بها في الحياة، بحيث تكون، بموجب الخاصية التوحيدية، هي عين المعاني والقيم التي تتضمنها الفطرة والتي استفادها الآدمي من اللقاء الإشهادي، بل هي عين المعاني والقيم التي ينطوي عليها الخطاب الإلهي للآدميين عن طريق المرسلين؛ من هنا، كان الفكر الائتماني يتأمل الأشياءَ على اعتبار أنها آثار للصفات الإلهية؛ والحال أن تأمُّلَ الأشياء بوصفها آثارا يجعل منها آيات دالة على الكمالات، بحيث يكون الفكر الائتماني **فكرا آياتيا**، فـ«الآيات» هي **مُقام القيم في الظاهر** كما أن «الفطرة» هي **مُقام القيم في الباطن**؛ فـ«الفكر الآياتي» هو الفكر الذي يقف على القيم التي تحملها الأشياء بوصفها آيات، على أساس أن الائتمان عليها يجعله موصولا بـ«التحمل الأول».

وبناء على هذا، كان «المتفكر» لا يتصوَّر إمكان وجود أي شيء بدون أن يكون آية يُعتبَر بها، ولا إمكانَ وجودِ أي آية بغير كمال إلهي تُنبّه عليه، جاعلا من الآيات **وعاء** للقيم الإلهية؛ لذلك، تراه يطلب معرفة الكمالات طلبه لمعرفة القيم، إذ غايته شهود هذه الكمالات، سعيا للتحقق بـ«التفكر الأول» كما تحقق به وهو يتلقى سؤال ربه في «عالم المواثقة».

أما «المفكّر»، فهو، بخلاف ذلك، يرى أن الأشياء، في حد ذاتها، ليست تحتها أي قيم ولا معان، وإنما تحكمها قوانين محدَّدة بمقدور «العلم» أن يقف عليها؛ أما القيم والمعاني، فإنما هي أمور ذاتية ألبسها الإنسان لهذه الأشياء، توافقا مع مصالحه، بحيث يكون **وعاؤها** هو الذات البشرية وحدها؛ وهكذا، يكون المفكّر قد آثر «العلم» على «الحكمة»، مستبدلا ضيْق «الظواهر» بسعة «الآيات»، على اعتبار أن «الظواهر» هي الأشياء الطبيعية في حد ذاتها.

وعلى الجملة، فإن الاستدلال على المسألة الثانية التي تتكون منها «دعوى الاتصال الأصلي»، وهي مسألة **قوام الفكر**، يوصّلنا إلى النتائج التالية:

أولاها، أن «ميثاق الاستئمان» يورّث الإنسان **التحمل الأول**.

والثانية، أن «التحمل الأول» يجعل التفكر تفكرا ائتمانيا.

والثالثة، أن التفكر الائتماني **فكر وجوبي وتوحيدي وفطري وآياتي**.

والرابعة، أن هذه الصفات الائتمانية: «الوجوب» و«التوحيد» و«الفطرة» و«الآية» هي، على التعيين، **عناصر العمل المحدّدة لقوام الفكر، قياما ومُقاما**؛ فـ«الوجوب» و«التوحيد» يحددان «قيام الفكر»؛ و«الفطرة» و«الآية» تحددان «مُقام الفكر».

والخامسة، أن «المتفكّر» يحفظ هذه الصفات الائتمانية، وبحفظها يحفظ، في قلبه، «التحمل الأول»؛ ولا يزال على هذه الحال، حتى يصير هذا «التحمل الأول» سجية من سجاياه، بحيث يصدر عنه تلقائيا في أمر **تسديد** فكره على مقتضى الاستئمان الإلهي.

والسادسة، أن «المفكّر» لا يحفظ هذه الصفات الائتمانية، إن كلا أو بعضا، بحيث ينقطع فكره عن «التحمل الأول»؛ ولا يزال على هذا الحال، حتى ينفصل

فكره عن كل أمر يوجبه، فيكون فكرا بلا سلطان، كما ينفصل عن كل وعاء يضمّه، فيكون فكرا بلا قرار.

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو ادعاء دعوى ائتمانية، وهي أن الفكر والعمل، في الأصل، متصلان، **كيانا وقواما**؛ واقتضى الاستدلال عليها إثبات مسألتين: **إحداهما** أن الفكر يتصل كيانُه بالعمل، **وجودا وزمانا**؛ فتبيّنَ أن «المتفكر»، بفضل حفظه لـ«التفكر الأول»، يحفظ اتصال **كيان** الفكر بالعمل، وأن «المفكر» لا يحفظه، إذ لا سبيل له إلى **التفكر الأول**؛ **والمسألة الثانية** أن الفكر يتصل **قوامه** بالعمل، **قياما ومُقاما**؛ فتبيَّن أن «المتفكر»، بفضل حفظه **للتحمل الأول**، يحفظ اتصال **قِوام** الفكر بالعمل، وأن «المفكّر» لا يحفظه، إذ لا سبيل له إلى «التحمل الأول».

وهكذا، يرجع الفرق بين «المتفكر» و«المفكِّر» إلى الفرق بين من يحفظ كلا الأصلين الأوَّلين: «التفكر الأول» و«التحمل الأول» وبين من لا يحفظهما، واقعا في الفصل بين الفكر والعمل، كيانا وقواما؛ فيلزم أن الفرق بين «المتفكر» و«المفكر»، في نهاية المطاف، هو أن «المتفكر **يتذكر** «الميثاقين»: أحدهما، «ميثاق الإشهاد»، إذ هو الذي يورّثه «التفكر الأول»؛ والثاني «ميثاق الاستئمان»، إذ هو الذي يورّثه «التحمل الأول»، بينما «المفكّر» لا يتذكرهما؛ وعلى هذا، يكون «المتفكر» حافظا **للهوية الميثاقية** للإنسان، بينما «المفكّر» لا يحفظها، فلا يستويان.

الفصل الحادي عشر

الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية

لا يخفى أن القرآن الكريم يدعو إلى **التفكُّر** بقدر ما يدعو إلى **التفقُّه**؛ فإذا كان الفقه يختص بالبحث فيما يتضمَّنه هذا الكتاب من «آيات الأحكام»، فإن هذه الآيات لا تَرِد فيه بمجرَّدها، ولا مستقلة بنفسها، وإنما تقترن بها **سياقاتٌ** مختلفة، تعليلا لها أو تدليلا عليها؛ ومن هذه السياقات ذات التعليل أو التدليل، نخص بالذكر **المواثيق والعهود**؛ وقد بلغَت هذه «المواثيق» و«العهود» من الكثرة والتنوع في كتاب الله حدّا بات يبدو معه **كتابَ مواثيق** بقدر ما هو «كتاب أحكام»[1].

لذلك، فإن **التفكر** في هذه المواثيق القرآنية من شأنه أن يفتح أعيننا على **آفاق معنوية وأبعاد خُلُقية** مكمِّلة لـ«آيات الأحكام»، بل مؤسِّسة لها؛ ذلك أن «الميثاق»، وإن كان **علاقةً** بين طرفين مثلما أن «الأمر» أو «النهي» علاقة بين طرفين، فإنه يمتاز على «الأمر» أو «النهي» من جهة أن **العلاقة الميثاقية** تتسع لِـمَا لا تتسع له **علاقة الأمر** أو **علاقة النهي** اللتان انحصر اهتمام «الفقه» فيهما؛ فـ«الميثاق» يحُفُّ «الأوامر» أو «النواهي» بجملة من «القيم» و«المعاني» التي يكون عليها مدار «أحكام الشرع»، بحيث تخِفُّ عن «الأوامر» أو «النواهي» صبغتُها القهرية، حتى كأنها، في الأصل، عبارة عن **وعود** التزم بها الإنسان لربه **برضاه، لا** «حدود» ألزمه بها ربّه[2].

(1) حاول بعض الباحثين أن يحصي آيات المواثيق في القرآن، فتوصَّل إلى أن عددها يتعدى 700 آية.

(2) نستعمل لفظ «الحدود» هنا بمعنى عام، إذ «الحد» يُشعر بوجود نوع من الإلزام القاهر للإرادة، وهو المعنى المراد لنا.

والشاهد على ذلك تضمُّن «الميثاق» **تذكيرَ الله لعباده**، قبل بيان أوامره أو نواهيه لهم، **بواسع النِّعم** التي أسبغها عليهم[1]، حيث إن علمهم بسابق أفضاله عليهم **يجعلهم يتعهدون من تلقاء أنفسهم** بالامتثال لهذه الأوامر والنواهي المنزلة عليهم.

وقصدي هنا هو أن أتفكّر في «العلاقة الميثاقية» التي ميَّزت ما عُرف عند المفسّرين وغيرهم من العلماء والعارفين باسم «الميثاق الأول» أو اسم «ميثاق الذر» أو اسم «ميثاق أَلَسْتُ؟»، وأن أقوم بهذا التفكر من خلال المقارنة بين نظريتين اثنتين: إحداهما، **نظرية ابن تيمية** التي وردت عناصرها الأساسية في كتابه: **درء تعارض العقل والنقل**[2]؛ والثانية **النظرية الائتمانية** التي فُصِّلت مبادئها الأساسية في كتاب **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية**[3]؛ ولما كان هذا الميثاق يدور أساسا على معنى «الإشهاد»، وكانت النظريتان توليان أهمية خاصة لهذا المعنى، فقد آثرتُ أن أسمّي هذا الميثاق باسم **«ميثاق الإشهاد»**.

وقد جاء مضمون هذا الميثاق، كما هو معروف، منصوصا عليه في الآيتين: 172 و173 من سورة **الأعراف**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِم وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾؛ وأطلق على هاتين الآتين اسم **«نص الإشهاد»**.

بعد هذا التمهيد، أمضي إلى بسط الكلام في المحاور الأربعة التي يتكون منها هذا البحث، أولها، «تأويل نص الإشهاد»؛ والثاني، «الصلة بين ميثاق الإشهاد

---

(1) تدبر الآيات: 40، 47، 122، 150، سورة **البقرة**؛ والآيات: 3، 110، سورة **المائدة**.

(2) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط. دار الكنوز الأدبية.

(3) طه عبد الرحمن: **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية**، الجزء الأول: **المفاهيم الائتمانية**، ط. دار الأمان، الرباط، 2021؛ انظر أيضا كتاب **روح الدين**، وكتاب **دين الحياء**، الجزء الأول، وكتاب **التأسيس الائتماني لمقاصد الشريعة**.

والفطرة»؛ والثالث، «الصلة بين الفطرة والمعرفة»؛ والرابع، «الصلة بين الفطرة والعقل».

1. تأويل نص الإشهاد

لقد حرص ابن تيمية، في كتاب **درء تعارض العقل والنقل**، على أن يعرِض تفسيرات جماعة من أهل السلف لهذا النص، وهي تفسيرات تتقيد بالظاهر؛ وبعد هذا العرض المستفيض، جاء **بتأويل** لهذا النص يتجاوز رتبة «التفسير النقلي» على طريقة السلف إلى رتبة «التأويل العقلي» على طريقة خصومهم؛ إذ لجأ فيه إلى **استبدالات تأويلية** ثلاثة؛ فقد استبدل، بـالإشهاد بالمقال، «الإشهادَ بالحال»؛ واستبدل، بإشهاد الذات، «الإشهادَ على الذات»؛ واستبدل، بالإشهاد الروحي، «الإشهادَ الجسمي».

أما عن **استبدال إشهاد الحال بإشهاد القول**، فقد استدلَّ ابن تيمية على صحة هذا الاستبدال بكون القرآن الكريم والأحاديث المرفوعة الثابتة ليس فيها ذكر لـ«النطق»[1] بمعنى «استعمال اللسان، تحريكا وتصويتا»؛ فـإشهاد الله لذريات بني آدم ليس «إنطاقا» لهم، وإنما هو إقدار لهم على **التحقق** بهذه الشهادة، أي جعلُهم يُقرون **بحالهم** بالربوبية[2].

وأما عن **استبدال الإشهاد على الذات بإشهاد الذات**، فقد استدلَّ على صحة هذا الاستبدال الثاني بـالآيات القرآنية التي ذُكر فيها معنى «الشهادة على النفس»؛ وهذا المعنى يُنزل الذات، في إقرارها بالربوبية، منزلة الموضوع بالإضافة إلى نفسها، بحيث لا يمكنها دفع هذا الإقرار أو الامتناع عنه؛ وهكذا، فمجرد **خَلْق ذريات بني آدم**

(1) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ج 3، ص 483.
(2) نفس المصدر، ص 487.

يجعلهم مقرّين بخالقهم، **شاهدين على أنفسهم** بأن الله ربهم[1]؛ «فكل إنسان، كما يقول، قد جعله الله مقرا بربوبيته، شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالق»[2].

وأما عن **استبدال الإشهاد الجسمي بالإشهاد الروحي**، فقد حمل ابن تيمية لفظ «الأخذ» المذكور في النص على معنى «الخلق في الخارج»، كما حمل لفظ «ظهور الآباء» على معنى «أصلاب الآباء»؛ ومعلوم أن خلْق الآدمي في الخارج يوجب إيجاده من نطفة تُمنى، بحيث يكون ابن تيمية قد تأول هذا النص القرآني تأولا حسيا صريحا، صارفا التأويل الغيبي الذي أخذ به السلف، إذ يقول:

«وهذا الإشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آبائهم، **وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو أخذ المني من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات**»[3].

إذا كانت النظرية التيمية قد تعاملت مع «نص الإشهاد» باعتباره نصا قابلا للتأويل «الفزيائي» أو قل الطبيعي، فإن النظرية الائتمانية، في المقابل، تقوم على مبدإ التفريق في التعامل بين النص المنزَل والنص غير المنزل، حتى ولو اتحدت الألفاظ وتقاربت التراكيب؛ ولا يرجع ذلك إلى كون النص الأول كلاما مُعجزا، وكون النص الثاني كلاما غير معجز فحسب، بل يرجع، أيضا، إلى كون **المتكلم في النص المنزَل هو أكمل المتكلمين**؛ وغاية الائتماني ليس أن يحفظ، في **فهمه وإفهامه**، العلاقة بكلامه المعجز فقط، بل أن **يحفظ العلاقة بالصفة الإلهية التي تتجلى في هذا الكلام**، أي يحفظ الصلة بالله من حيث هو **المتكلم الأكمل**، لأن كمال هذه الصفة الإلهية هو الأصل في وجود الإعجاز؛ وهكذا، **فإن الائتماني يراقب المتكلم الأكمل بقدر ما يمارس فهمه وإفهامه لكلامه المعجز**.

---

(1) نفس المصدر، ص 487.
(2) نفس المصدر، ص 488.
(3) نفس المصدر، ص 487.

لذلك، لا يمكن أن يكون فهم الائتماني للكلام المعجز إدراكا «يقتنص» أو «ينتزع» مضامينه كما يكون فهم أي كلام غيره، أي **إدراكا يجعل المُدرِكَ يعتبر ما يُدرِك مِلكا له**، بل لا بد لهذا الفهم من أن يكون إدراكا **يحتضن** أو **يعتنق** مضامين الكلام المعجز[1]، أي **إدراكا يجعل المُدرِك يعتبر ما يُدرِك أمانةً عنده**؛ وهذا «الفهم الائتماني» يوجب عليه أن **يحفظ صلة المضامين بالصيغ والصور** التي وردت بها؛ إذ أن كلمات المتكلم الأكمل **كلها آيات**؛ و«الآيات» **لا تستقل مضامينها عن صُورها** كما تستقل مضامينُ غيرِ الآيات عن صورها؛ لهذا، فإن الائتماني لا يقطع أبدا صلة هذه الصور بمدلولاتها الغيبية، بانيا فهمه للآيات على مبدإ تقديم الأخذ بالمدلول الغيبي على الأخذ بالمدلول العيني؛ وهكذا، فإن الفهم الائتماني عبارة عن **فهم واصل**.

كما أن الائتماني، في **إفهام** هذا الكلام لغيره - أو قل **بيانه** - لا يتوسَّل بـ«العقل» الذي يُتوسَّل به في إفهام الكلام غير المعجز، نظرا لأن **هذا الإفهام لا يمكن أن يقطع صلته بالأفق الغيبي** كما يقطعها الإفهام الذي يتوسَّل بهذا العقل؛ وهكذا، فإن إفهام الكلام المعجز عبارة عن **إفهام واصل**، إلا أن هذا لا يعني أن العقل الذي يتوسل به الائتماني يصيب بالضرورة في إفهام الكلام المعجز، وإنما يعني أن هذا العقل يُعَدُّ أفضل عقل في طاقة الإنسان أن يتوسَّل به في هذا الإفهام، بحيث يكون أقرب من غيره إلى الوقوف على مضامين هذا الكلام.

ومتى وضعنا في الاعتبار أن «نص الإشهاد» يوجب فهما يَصِل «صورةَ الكلام» **بالمدلول الغيبي**، كما يوجب إفهاما يَصِل «العقلَ المتوسّل به» **بالأفق الغيبي**، أمكن تقرير المسألتين التاليتين:

أولاهما، أن «ميثاق الإشهاد» يفترض وجود عالمين اثنين: أحدهما يشهد **أخْذَ**

---

(1) لا يخفى أن «الاعتقاد» يتضمن معنى «الاحتضان» و«الاعتناق».

المواثيق، وأسميه «**عالم المواثقة**»[1]؛ والثاني يشهد **إقامة** هذه المواثيق - أو، إن شئتَ قلت، يشهد **تطبيقَ بنود هذه المواثيق** - وأسميه «**عالم المعاملة**»[2]؛ وميزة هذا الافتراض أنه **لا ينطوي على أي تحديد خاص للصلة بين العالمين المذكورين**، فقد يتوافقان كما أنهما قد يتخالفان، وقد يتداخلان كما أنهما قد يتباينان؛ ودأب الائتماني أن يمتنع عن الخوض في كيفيات هذا التوافق أو التخالف، أو في كيفيات هذا التداخل أو التباين، نظرا لأن الأصل في العلم بهذه الكيفيات هو الخبر، وليس النظر.

وغاية ما يتضمَّنه هذا الافتراض هو أن **لغة** «عالم المواثقة» تختلف عن **لغة** «عالم المعاملة»، إذ كل واحدة منهما **حقيقة** في مجالها، وأنه لا ينبغي استعمال إحدى اللغتين مكان الأخرى، إلا أن يكون ذلك على سبيل المجاز؛ ولما كان «الإشهاد» قد حصل في «عالم المواثقة»، لم يصحّ الكلام عنه بِـ**لغة** «عالم المعاملة»؛ ومن ثَمَّ، فإن تأويل ابن تيمية لـ«الأخذ من ظهور ذريات بني آدم» بمعنى «أخذ المني من الأصلاب وإنزاله في الأرحام» لا يُعدُّ تعبيرا عن حقيقة «الأخذ الإشهادي»، وإنما هو تعبير مجازي عنه، واقعا في نقيض مراده، إذ أنه وقع في استعمال المجاز حيث إنه أراد أن يَدُلَّ على الحقيقة.

بهذا، يتضح أن مقالة ابن تيمة بأن «الإشهاد» هو «إشهاد بالحال» هي إنزالٌ لـ«لغة المعاملة» على هذا الإشهاد وإخراجه من ميثاقيته؛ وهذا لا يصح، إذ هذه «الميثاقية» في «الإشهاد» ثابتة بأمور عدة، منها «دخول طرفين في الحوار»، والحوارُ يوجب «الحضور» و«الخطاب»؛ ومنها أيضا «اتخاذ هذا الحوار صورة السؤال والجواب»، والسؤالُ يوجب «التوجه» و«الإنصات»؛ ومنها كذلك «حصول الاتفاق على هذا الجواب»، والاتفاقُ يوجب «الرضى» و«الإرضاء»؛ ومنها، أخيرا، «التحذير من خرق هذا الاتفاق»، والخرقُ يوجب «الحساب» و«العقاب»؛

(1) وقد نسميه «**عالم الخطاب**»، أي الخطاب الإلهي.
(2) وقد نسميه «**عالم التبليغ**»، أي التبليغ النبوي.

فكل هذه العناصر التواثقية: «الحضور» و«الخطاب» و«التوجه»، و«الإنصات» و«الرضى» و«الإرضاء»، و«الحساب» و«العقاب»، لا ينبغي أن يُنظَر إليها كما يُنظر إلى مثيلاتها التعاملية، فضلا عن ردِّها إليها.

والمسألة الثانية، أن «ميثاق الإشهاد» يفترض وجود عقلين اثنين: أحدهما يَرُدّ المواثيق الإلهية إلى «عالم المعاملة»، متأوِّلا لها على مقتضى لغته الحسية، أسمّيه **«العقل المجرَّد»**؛ والثاني يحفظ للمواثيق الإلهية عالَمها الذي يُميزها، مستعمِلا بصددها اللغة المعنوية الخاصة بهذا العالم، وأسمّيه **«العقل المسدَّد»**؛ إذ صاحب هذا العقل، أي «الائتماني»، لا ينفك يهتدي، في فهومه وإفهاماته، بهذه المواثيق الإلهية.

وهذا لا يعني أن «العقل المسدَّد» يُلغي بالمرة «العقل المجرَّد»، وسائلَ ومسائلَ، بل إنه يأخذ من وسائله ومسائله ما لا يتعارض مع الاهتداء بهذه المواثيق، ويصرف منها ما يتعارض معه؛ ومما يصرفه، نذكُر «طريقة التقديرات أو الافتراضات» في حق الله تعالى؛ فالائتمانيُّ يمتنع عن أن يفترض، في حقه سبحانه، على سبيل الجدل، خلافَ ما سبقت به كلماته، ونصَّت عليه آياته، من أجل أن يبني على هذا الافتراض أحكاما أو حِكَمًا مقدَّرة أو مظنونة.

ومما تقدم، يتبين أن الفرق بين التأويلين يتمثل في كون «التأويل التيمي» ينقل لغة التواثق الغيبية إلى لغة التعامل العينية، بينما التأويل الائتماني يجتنب مثل هذا النقل، بل يَفترض وجود لغتين مختلفتين، على اتحاد مفرداتها واتفاق بنياتها، وذلك حفظا للصبغة **الآياتية** للكلام الإلهي، ومراعاةً لحاجة العقل إلى **التسديد الميثاقي**.

2. الصلة بين الإشهاد والفطرة

لقد ربط ابن تيمية بين «ميثاق الإشهاد» و«الفطرة» كما ربط بينهما من سبقوه من العلماء، إلا أن ربطه بينهما لم يكن ربطا مباشرا كما كان عند بعضهم، فلم يجعل

«الإشهاد» سببا في وجود «الفطرة»، بل توسَّط في هذا الربط بدليلين نقليين هما، باصطلاحنا، «حديث الفطرة» و«آية الفطرة».

أما **حديث الفطرة**[1]، فهو قول رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»[2]؛ وقد حرص ابن تيمية على أن يعرِض تفسيرات بعض كبار العلماء لهذا الحديث، وكانت غاية هذه التفسيرات هي استخراج الأحكام الفقهية المتعلقة بأطفال الآباء غير المسلمين، اعتقادا وإرثا ويُتما ودفنا وحشرا.

ولما كان ابن تيمية يُسلّم بأن الفطرة[3] عبارة عن قوة تـمَّ غرزها، حين الولادة، في قلوب بني آدم، انتقل إلى وصلها بـ«ميثاق الإشهاد»، على اعتبار **أن هذا الميثاق، بحسب تأويله، حاصل في عالم المعاملة**؛ إذ يقول: «وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَاتهم وَأَشْهَدَهُمْ﴾ إلى قوله ﴿قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾»[4]؛ و«أخذُ الذريات من الظهور»، بحسب ابن تيمية، يتضمَّن، لا مجرد خلْقهم، بل أيضا **هدايتهم**، وهذه الهداية شكَّلت فِطَرهم[5].

وأما **آية الفطرة**، فهي قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِّ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[6]؛ ولما تعلَّقت «الفطرة» بالدين، وتعلّق «ميثاق الإشهاد»

---

(1) **درء تعارض العقل والنقل**، ج 8، ص 361 والصفحات التي تليها.

(2) فضلا عن حديث ثان هو: «يقول الله تعالى: إني خلقتُ عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا».

(3) **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص 377.

(4) نفس المصدر، ج9، ص 330.

(5) نفس المصدر، ج 8، ص 487.

(6) سورة **الروم**، الآية: 30.

بأصل أصول الدين، وهو «الاعتقاد بوحدانية الربوبية»، صار ابن تيمية إلى الوصل بينهما (أي بين «الفطرة» و«الميثاق»)، مع أنه لم يَرِد في «آية الفطرة» تصريح بـ«الميثاق»، ولا ورَد في «ميثاق الإشهاد» تصريح بـ«الفطرة».

وواضح أن في «حديث الفطرة» مزيد البيان لـ«آية الفطرة»، وذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن «حديث الفطرة» حصل في «عالم المعاملة» الذي هو «عالم التبليغ النبوي»، وأن «الفطرة» كان منشؤها في «عالم المواثقة» الذي هو «عالم الخطاب الإلهي»؛ وهذا يعني أن «حديث الفطرة» عبارة عن **بيان تعاملي**[1] يذكّر بما سبق حصوله بصورة تواثقية.

والثاني، أن هناك رواية صحيحة عن أبي هريرة لـ«حديث الفطرة» أتْبَع فيها أبو هريرة قولَ رسول الله ﷺ بقوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾؛ وهذا الإتباع يُنزل «حديث الفطرة» منزلة الفرع المبيِّن لـ«آية الفطرة».

والثالث، أن «حديث الفطرة» يشير، بطريق **الاستلزام التخاطبي**[2]، إلى أن «الدين القيِّم» المذكور في «آية الفطرة» هو «الإسلام»، كما يشير، بطريق **التضمن المنطقي**، إلى أن الأصل في «الفطرة»، كما سيأتي إيضاحه في موضعه، هو «الكمال»، بحيث يكون «الإسلام» أكمل الأديان؛ ولما أشعرَ هذا الحديثُ بوجود تقابل بين «الإسلام» من جهة و«الشرائع» أو «الأديان» الأخرى من جهة ثانية، فقد لزم أن يكون «الإسلام» المشار إليه هو «شريعة الإسلام» أو قل «الدين الخاتم»؛ ولئن كان، في هذا المعنى المستخلَص من هذا الحديث، بيان لـ«آية الفطرة»، فإن هذه

(1) أو، إن شئتَ قلتَ، «بيان تبليغي».
(2) المقصود بـ«الاستلزام التخاطبي» علاقة استنتاجية يحدِّدها مقام الكلام أو مقتضى الحال.

الآية تحتمل معنى آخر لـ«الإسلام»، وإن أمكن موافقته لمعنى «عقيدة الإسلام»، فإنه لا يُطابِق معنى «شريعة الإسلام».

وقد أشار ابن تيمية، في بعض تعريفاته لـ«الفطرة»، إلى هذا المعنى المحتمل، وإن اختلفت هذه التعريفات فيما بينها من بعض الوجوه، وهذا المعنى هو: «السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة» أو «الإسلام اللازم»[1] أو «الإسلام العام» (في مقابل «الإسلام الخاص»)، بل إن ابن تيمية فسَّر «حديث الفطرة» بحسب هذا المعنى العام، قائلا: «ولكن لا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة، أن يكونوا، حين الولادة، معتقدين للإسلام بالفعل، إن الله تعالى أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا[2]، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو تُرك من غير مغيِّر، لَـمَا كان إلا مسلما[3]».

وناقش ابن تيمية طويلا دعوى بعض العلماء أن المقصود بـ«الفطرة»، في «حديث الفطرة»، هو «الإسلام» بمعنى «الدين الخاتم»، مستدِلّا على أن معرفة ذريات بني آدم بالله عند إشهادهم على ربوبيته، ليست معرفة تفصيلية لأحكام الدين، وإنما هي معرفة **مجملة ويقينية**، فيقول: «الفطرة مكمَّلةٌ بالفطرة المنزَّلة، فإن **الفطرة تعلم الأمر مجملا**، والشريعة تفصّله وتبينه وتشهد بما لا تستقل به.[4]

بيد أنه بالإمكان أن نحفظ لـ«حديث الفطرة» دلالته على «الدين الخاتم» بإرجاع الفرق بين «آية الفطرة» و«حديث الفطرة» إلى الفرق بين ما يندرج في «المواثقة»

(1) أي الإسلام بمعنى «الخضوع والتذلل»، انظر ابن تيمية: **مجموعة الفتاوى**، تحقيق عبد العزيز الجندي وأشرف جلال الشرقاوي، دار الحديث، القاهرة، ص 687.

(2) سورة **النحل**، الآية 78.

(3) محمد عبد الله عفيفي: **النظرية الخُلقية عند ابن تيمية**، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، 1988، ص 62-63.

(4) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة للنشر والتوزيع، 2004، ج 4، ص 45.

وما يندرج في «المعاملة»؛ فـ«آية الفطرة»، بحكم صلتها بـ«ميثاق الإشهاد»، تُعتبر آية تواثقية، في حين أن «حديث الفطرة»، بحكم صفته البيانية، هو حديث تعاملي؛ وحينها، يلزم أن يكون مدلول «الإسلام» الضمني في «حديث الفطرة» أخص من مدلوله الصريح في «آية الفطرة»، إذ هو بمثابة تحقيق له في «عالم المعاملة»، وتحقيق الشيء أخص من الشيء؛ وعليه، فإن «الإسلام» في «حديث الفطرة» يدل على «الدين الخاتم»، ولا يدل، كما ادَّعى ابن تيمية، على «الإسلام العامّ».

أضف إلى ذلك أن «المواثقة» تنزِل من «المعاملة» منزلة «الروح» من «البدَن»، إذ «عَالمُ المواثقة» عالم روحي و«عَالم المعاملة» عالم مادي؛ وحينها، يصحُّ أن نَبني، على هذا الأصل الائتماني، علاقة «حديث الفطرة» بـ«آية الفطرة»؛ فيكون «الدين القيِّم»، في «آية الفطرة»، دالا على معنى «روح الإسلام»، في حين أن المقابلة الضمنية لـ«الإسلام»، في «حديث الفطرة»، بالشرائع الأخرى تستلزم دلالة «الإسلام» على معنى «الدين الخاتم»؛ و«الإسلام» بهذا المعنى الأخير إنما هو التشخيص الآخِر لـ«روح الإسلام» كما كانت الشرائع التي سبقته تشخيصات متتالية لها، إلا أن ميزة «التشخيص الآخِر» هو أنه أكمل تشخيص لهذه الروح، حتى لا مزيد عليه، فاستحق، دون غيره، من التشخيصات أن يفيد ما يفيده اسمها، حتى كأنه هو هذه الروح نفسها؛ والظاهر أن القرآن الكريم عبَّر عن «روح الإسلام» باسم «**إسلام الوجه لله**»، ونسب هذا الإسلام ذا الأصل الفطري والسياق الميثاقي إلى جميع الأنبياء، وإن اختلفت تشخيصاته باختلاف شرائعهم، إذ كل تشخيص أكمل من سابقه، حتى بلغ أقصى الكمال مع «الدين الخاتم».

إذا كان ابن تيمية قد رجع، في وصله بين «ميثاق الإشهاد» و«الفطرة»، إلى الدليلين: «آية الفطرة» و«حديث الفطرة»، فإن النظرية الائتمانية، في المقابل، تقيم بين الطرفين **صلة مباشرة**، أي من غير حاجة إلى الرجوع إلى هذين الدليلين؛ وبيان

ذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن ما ذُكر في صدر «نصّ الإشهاد» دالٌّ على **ابتداء الخَلْق** (أي ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم﴾)، وهذا «الابتداء» هو ما عبَّرت عنه «آية الفطرة» بصيغة الفعل: «فطَر»، بحيث يكون «ميثاق الإشهاد» بمثابة **ميثاق الفَطْر** بمعنى «ميثاق ابتداء الخَلْق»؛ ومن هنا، جاءت تسمية بعضهم لهذا الميثاق باسم «ميثاق الفطرة».

والثاني، أن «الفَطْر» المقصود في «ميثاق الإشهاد» ليس «الفَطْر المادي»، وإنما «الفَطْر الروحي»، إذ حصل في «عالم المواثقة»؛ فيتعين أن نفرِّق، في مفهوم «ابتداء الخَلْق»، بين هذين النوعين من الفَطْر؛ ونَخصُّ «الفَطْرَ الروحي» باسم «الفِطرة»[1]، بينما نخص «الفَطْرَ المادّي» باسم «الغريزة»، إذ هو حاصل في «عالم المعاملة».

والثالث، أن «الفَطْر الروحي» متقدّم على «الفَطْر المادي» تقدّمَ وجود «الروح» على وجود «المادة»، فقد جرى «الفَطْر الروحي» عند «التواثق»، فأورَث الآدميين «الفطرة»؛ وجرى «الفَطْرُ المادي» عند «التعامل»، فأورثهم «الغريزة».

وغالب الظن أن عدم التفريق بين «الفطرة» و«الغريزة» هو الذي حدا بابن تيمية إلى تأويل «ميثاق الإشهاد» على مقتضى «عالم المعاملة» الذي هو عالم الطبيعة والحس؛ وتوضيح ذلك من الجهات التالية:

أ. لما أراد ابن تيمية أن يُوضِّح أن الفطرة ليست مجرَّد **استعداد** القلب للمعرفة بالله، وإنما هي **تحصيل** القلب لهذه المعرفة، لجأ إلى مثال «الطفل»، إذ يقول: «إن كل مولود يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي

---

(1) ابن قيم الجوزية: **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، مكتبة العبيكان، الرياض، 1999، ص 802.

يناسبه»[1]؛ وبيّـنٌ أن الطفل تحرِّكه إلى ما تحرَّكُ إليه **دوافع الغريزة**، لا «أسباب الفطرة»؛ وحتى لو سلَّمنا بأن الطفل «مفطور» على هذه الدوافع، فإن هذا الفَطْر هو «خَلْق على الغريزة»، أي خَلْق على عناصر مادية مثل «الغذاء» و«الشرب»، بينما «الخلْق على الفطرة» هو خَلْق على عناصر معنوية مثل «الشهادة» و«الإيمان»؛ لكن ابن تيمية يَعتبر كلا الخَلْقين خَلْقا واحدا يشمل الماديات والمعنويات، واسمه «الفطرة»، إذ يقول: «الطفل **مفطور على أن يختار شرب اللبن**، فإذا تمكَّن من الثدي، لزم أن يرتضع لا محالة [...]، فكذلك هو **مولود على أن يعرف الله**، والمعرفة ضرورية له لامحالة»[2].

ب. لم يكتف ابن تيمية بحمل «الغريزة» عند الطفل على معنى «الفطرة»، بل جعل غريزة **الحيوان غير الناطق** تندرج في «الفطرة»؛ إذ ينسب «الهداية» التي هي معنى فطري صريح إلى الحيوان كما نسبها إلى الإنسان؛ إذ يقول: «فهو، سبحانه، خَلَق **الحيوان مهتديا** إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضرُّه»؛ لذلك، تجد ابن تيمية، في مواضع، يُتبع وصف «الفطري» بوصف «الغريزي»، على اعتبار أن الوصفين مترادفان أو متداخلان؛ كما تجده، في مواضع أخرى، يَنسُب «الفطرة» إلى «الطبيعة» كما في قوله: «**الفطرة الطبيعية** مبدأ وعون على الإيمان بالشرع والعمل به»؛ ومعلوم أن «الطبيعة» تشمل **الوقائع الوجودية**، أي تتعلق بما هو كائن، في حين أن «الفطرة» تشمل **حقائق وجوبية**، أي تتعلق بما يجب أن يكون، و«الوجوب» لا يستلزم بالضرورة «الوجود».

ج. لقد تقلَّب ابن تيمية في تعريفه لـ«الفطرة»، فتارة يحدُّها بكونها ذاتَ طابعٍ معرفي، أي أنها وثيقة الصلة **بالعقل**، وتارة يحدُّها بكونها ذات طابع حَالي، أي أنها

---

(1) **درء تعارض العقل والنقل**، ج 8، 384.

(2) نفس المصدر، ج 8، ص 448.

وثيقة الصلة **بالوجدان**، ويسميها «**الفطرة الوجْدية**»[1]، وتارة يجمع بين الطابعين في تعريف واحد كما في قوله: «فلا بد أن يكون في الفطرة مقتضٍ للعلم ومقتضٍ **للمحبة**، والمحبة مشروطة بالعلم، فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج، بل هو جبلي فطري؛ وإذا كانت **المحبة جبلية فطرية**، فشرطها -وهو المعرفة أيضا- جبلي فطري»[2]؛ وهكذا، يكون ابن تيمية قد ردَّ العنصر «العقلي» إلى العنصر «الوجداني»، وإلا فلا أقل من أنه جعلهما يشتركان في مسمّى «الفطرة»؛ ومسلَّم أن العنصر «الوجداني» أصله «الغريزة»، إذ نظفر بهذا العنصر عند «الحيوان» الذي هو مثال «الغريزة»، بينما العنصر «العقلي» أصله «الفطرة»؛ وبهذا، يكون ابن تيمية قد حمل «الفطرة» هنا على معنى «الغريزة».

3. الصلة بين الفطرة والمعرفة

قد أشرنا إلى أن ابن تيمية لم يضع تعريفا واحدا لـ«الفطرة»، وإنما تناول تحديدها بحسب المقام، فاختلفت تعريفاته باختلاف المقامات؛ ومن أبرزها التعريفُ الذي يَحدُّها بكونها شاملة للأمرين: **المعرفة والإرادة** كما جاء ذلك في قوله: «**فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة الخير**»[3]؛ أو قوله: «**لا بد أن يكون في الفطرة محبة الخالق والإقرار به**»؛ ولما كان الغرض من هذا البحث هو النظر في «الفطرة» من حيث هي «معرفة»، لا من حيث هي إرادة، فسوف نقتصر على عرض رأيه في «الفطرة» باعتبارها «معرفة».

لقد اقتبس ابن تيمية **المضمون المعرفي** للفطرة من «ميثاق الإشهاد»، إذ بناه على مفهوم «الإشهاد»؛ فلما كان الإشهاد إقرارا بالربوبية، لزم أن تتضمن «الفطرة»

---

(1) ابن تيمية: **الفتوى الحموية**، تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، ط. دار الصميعي، الرياض، 2004، ص 183-184.

(2) **درء تعارض العقل والنقل**، ج 8، ص 450-451.

(3) نفس المصدر، ج 8، ص 458.

معرفتين متكاملتين هما عبارة عن شهادتين: «شهادة بربوبية الخالق» وشهادة أخرى في ضمنها، وهي «شهادة بعبودية المخلوق».

والخاصية الأساسية لهذه المعرفة الفطرية هي أنها معرفة ضرورية؛ وحدُّ المعرفة الضرورية أنها **المعرفة الحاصلة للإنسان من غير دليل نظري، والمغروزة فيه غرزا، بحيث لا تنفك عنه أبدا، حتى ولو فُرِض أنه نسيها**؛ وبهذا الصدد، يقول ابن تيمية: «أما الاعتراف بالخالق، فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قُدِّر أنه نسيه؛ ولهذا سُمّي التعريف بذلك تذكيرا، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد»[1].

بل إن الصبغة الضرورية لهذه المعرفة الفطرية تجعلها، بحسب ابن تيمية، تنزل أعلى رتب الضروريات، إذ أنها تفوق الصبغة الضرورية للأوليات الرياضية والأوليات الطبيعية؛ فقد تتغافل بعض الفِطَر عن هذه الأوليات غير الإلهية، بينما لا يُتصوَّر أن تغفل عن الأوليات الإلهية، إذ يقول: «إن أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخا في النفوس من مبدإ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدإِ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين، لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر؛ وأما العلم الإلهي، فما يُتصور أن تعرض عنه فطرة»[2]؛ فحتى أولئك الذي يجحدون الوجود الإلهي، يكونون مستيقنين بهذا الوجود في دواخلهم، «فأشهر من عُرِف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مستيقنا في الباطن»[3].

ولما كانت المعرفة الفطرية ضرورية بما لا يضاهَى وغير مُنفكّ عنها، فقد استحقت أن تكون، يوم العرْض والحساب، هي الحجة الإلهية على من يُنكرون

(1) نفس المصدر، ج 8، ص 489.

(2) **مجموع الفتاوى**، ج2، ص 16.

(3) **درء تعارض العقل والنقل**، ج8، ص 38.

الرسائل ويكذّبون الرسل، إذ توجب عليهم هذه المعرفة، بحكم لزومها لِفِطَرهم، الإيمان بالمرسلين وبما أُنزل عليهم[1].

فيتبين أن تصوُّر ابن تيمية لـ«المعرفة بالله» لا يختلف عن تصوّر من سبقوه من علماء المسلمين لها، إذ مدلول **«المعرفة بالله»، عندهم، هو عين مدلول «الاعتراف بالله»**؛ فمن اعترف بالله عرفه، ومن عرف الله اعترف به[2].

أما النظرية الائتمانية، فإنها، في المقابل، تفرّق بين الأمرين: «المعرفة» و«الاعتراف»؛ فـ«المعرفة» على وجه العموم، هي «الخروج من حال **الجهل** بالشيء إلى حال **العلم** به على حقيقته»، بينما «الاعتراف»، على وجه العموم، هو «الخروج من حال **إنكار** الشيء إلى حال **الإقرار** به على مقتضاه».

تترتب على هذا نتيجتان أساسيتان:

أولاهما، أن العارف بالشيء قد لا يَعترف به، أي ينكره؛ وبدَهي أن مِثل هذا الإنكار أشدّ من الإنكار الحاصل بسبب الجهل بالشيء.

والثانية، أن المعترِف بالشيء عارف به بالقدر الذي يحمله على الاعتراف، إلا أن يكون قد قلّد، في اعترافه، من يثق بمعرفته بهذا الشيء.

فيتضح أن «المعرفة» و«الاعتراف» قد يجتمعان كما أنهما قد يفترقان؛ وهذه الحالة آتية من كونهما فعلين متواليين غير متزامنين، إذ يتقدم فعل «المعرفة» على فعل «الاعتراف».

ومتى طبّقنا هاتين النتيجتين على الحالة الخاصة، وهي علاقة «المعرفة بالله» بـ«الاعتراف بالله»، ظهر أن «المعرفة الفطرية» لا يصحُّ ردُّها إلى «الإقرار بالله»، لأن هذا الإقرار ليس عنصرا مقوِّما فيها أو قل ليس ركنا من أركانها، وإنما هو

(1) نفس المصدر، ج8، ص 491.
(2) نفس المصدر، ج8، ص 501.

مجرّد أثر من آثارها، على أهمية هذا الأثر؛ فإذا كان بنو آدم قد أقروا جميعا بربوبية خالقهم، فذلك لأن المعرفة التي حصَّلوها عن ربهم كانت سابقة على إقرارهم، ولأنها بلغت من اليقين والعيان ما سقط معه كل إمكان للإنكار، وليس لأنهم استطاعوا، بفضل هذا الإقرار، أن يعرفوا ربهم، بما يجعل اعترافهم سببا في معرفتهم.

ولئن كان ابن تيمية قد ضمّن «المعرفة الفطرية»، جريا على معهود المفسرين، «الاعتراف بالله»، فقد ضمَّنها أيضا عددا محدودا من صفات الله، وهي أساسا: «الخَالقية» و«الربوبية» و«الوحدانية»؛ ويبدو أن ابن تيمية سعى إلى أن يتدارَك هذه القلة في الصفات الإلهية الفطرية بصفتين أخريين جامعتين هما: «العلو« و«الكمال».

أما عن **العلُوّ**، فيقول: إن «العلم بعلو الله على العالم [...] معلوم بالفطرة الضرورية»[1]، ويلاحِظ أن الناس يعبرِّون عن العلو الإلهي بالإشارة إلى السماء عند الدعاء لله وعند شعورهم بالاضطرار إليه[2]؛ «فإذا حزبهم أمرٌ، على حد قوله، احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله، توجَّهوا إلى العلو، وتصوَّروا أن الله **جواد كريم يجيب المضطر إذا دعاه**»[3]، فيتضح أن «العلو» تلزم منه هنا صفات إلهية أخرى، هي: «الجود» و«الكرم» و«الإجابة».

وأما عن «الكمال»، فإن ابن تيمية يَردُّه إلى «الأكملية»[4]، لأن «التفضيل، كما يقول، مستقر في الفِطر»[5]؛ «فكما أنهم [أي الناس] مفطورون على الإقرار بالله،

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج1، ص 54.
(2) ابن تيمية، نفس المصدر، ج4، ص 519-520.
(3) **درء تعارض العقل والنقل**، ج6، ص 85.
(4) ابن تيمية: **الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال**، تقديم أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، القاهرة، 1983.
(5) **درء تعارض العقل والنقل**، ج10، ص 153-154.

فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر وأعلم وأكمل من كل شيء»[1]؛ وهكذا، فإذا كانوا مفطورين على أكمليته، فهُم، من باب أوْلى، مفطورون على كماله؛ فيتضح أن كماله سبحانه تلزم منه هنا صفات إلهية أخرى هي: «الجلال» و«العلم» و«الكبَر».

ومع هذا، يبقى أن الصفات الإلهية المفطور عليها، بحسب ابن تيمية، صفات محدودة؛ ويُرجِع هذه المحدودية إلى كون الفطرة شأنها **الإجمال**، لا التفصيل؛ فلما كانت الفطرة لا تحفظ إلا بعض الصفات الإلهية، فقد اعتبر ابن تيمية أن تفصيل هذه الصفات يعود إلى «الشرائع» التي أتى بها الرسل عليهم السلام[2]، حاملا «التفصيل» على معنى «التكميل»، أي أن الشرائع تضيف إلى الفطرة ما لم يكن فيها من الصفات الإلهية؛ وقد يُعترَض على هذا التصور الإجمالي للفطرة من حيث هي معرفة بالله من الوجوه الآتية:

أحدها، أن «الفطرة» ورَد ذكرها في «حديث الفطرة»، على سبيل الضّمن، بمعنى «الإسلام»[3]؛ و«الإسلام» قد يُحمل فيه، كما سبق، على معنيين هما: «إسلام الوجه لله» و«الدين الخاتم»؛ فإنْ كان المعنى الأول، فإنَّ «الشريعة» تكون تشخيصا لـ«إسلام الوجه لله»؛ وإن كان المعنى الثاني، فإنَّ «الشريعة» تكون متضمَّنة في «الفطرة»، علما بأن لفظ «الفطرة» ذُكر في القرآن الكريم مرة واحدة بمعنى واحد هو «دين الله»، و«الدين» يشمل الأمرين: «معرفة الله» و«شريعة الله»؛ وفي كلتا الحالتين، أي «التشخيص» و«التضمُّن»، لا يصحُّ أن تكون «الفطرة» مجرد حقيقة مجملة تولَّت الشريعة تفصيلها، مبيِّنةً من الصفات الإلهية ما لم يكن فيها.

والثاني، أن ذريات بني آدم، يوم الميثاق، عرفوا ربهم عيانا، وإلا فلا أقل من أنهم عرفوه على أيقن وجه ممكن، حتى لا أحد منهم تشكَّك في ربوبيته، فضلا

(1) **الرسالة الأكملية**، ص 8.

(2) **مجموع الفتاوى**، ج4، ص 45.

(3) ارجع إلى «حديث الفطرة» المذكور أعلاه.

عن أن ينكرها؛ ولا يتأتى لهم مِثْل هذا اليقين إلا إذا عرفوا من صفات ربهم ما لا يحتاجون معه إلى مزيد تفصيل، بحيث يكون دور «الشريعة» هو **أن تُذكّر** بهذه الصفات الفطرية، والتذكيرُ ليس تفصيلا.

والثالث، أن الفطرة موصوفة، أصلا، **بالكمال** بمعنى «الخلُوّ من النقصان» كما يُشعِر بذلك مثال «البهيمة الجمعاء»، في مقابل «البهيمة الجدعاء»، الذي ورد ذكره في «حديث الفطرة»[1]؛ فلو تُرِك الإنسان وفطرته كما هي في أصلها، لاهتدى من تلقاء نفسه إلى ما تورده الشريعة من الصفات الإلهية؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون دور «الشريعة»، لا أن تتدارك نقصا قائما بالفطرة، وإنما أن تدفع عنها ما يمكن أن يضرّ بكمالها، عوارضَ وموانع.

والرابع، لقد تقرر، في النظرية التيمية، أن «المعرفة الفطرية» لا يمكن الانفكاك عنها، على خلاف «المعرفة الشرعية» التي يمكن الانفكاك عنها؛ فلو جاز أن «الشريعة» تضيف إلى «الفطرة» ما لم تحفظه من الصفات الإلهية، لصارت «المعرفة بالله» **ضرورية وغير ضرورية في ذات الوقت**؛ ولكي نصرف هذا التناقض عن «الفطرة»، يتعين اعتبار «الشريعة»، لا مكمِّلة لِمَا نقص الفطرةَ، وإنما مستخرِجة لما هو متضمَّن فيها.

وبهذا، يتبين أن تعليل المفطور عليه من الصفات الإلهية، أي «الخالقية» و«الربوبية» و«الوحدانية»، بـ«إجمالية» الفطرة تعليل مردود؛ والحقيقة أن العدد القليل لهذه الصفات يرجع، في الأصل، إلى تسليم هذه النظرية **بمبدإ المطابقة** بين «المعرفة بالله» و«الاعتراف بالله»؛ فإذ ذاك، يصير بالإمكان أن نستنبط الصفات الإلهية الثلاث من هذا الاعتراف وحده؛ فصفة «الخالق» يدل عليها وجود ذريات

(1) ابن القيم: «إنه (أي النبي) شبَّه ذلك بالبهيمة التي توجد مجتمعة الخلق لا نقص فيها، كتاب **شفاء العليل**، ص 783.

بني آدم؛ وصفة «الرب» تتضمَّنها صيغة السؤال الإلهي لهم، وصفة «الوحدانية» يدل عليها خَلْقُه لهم وخطابه، إذ لم يخلقهم، ولا خاطبهم سواه، سبحانه.

في حين أن النظرية الائتمانية تدَّعي أن **المعرفة الإلهية الأولى التي حصَّلها بنو آدم سبقت إقرارهم بالربوبية**؛ فقد تعرَّف إليهم ربهم، جل وعلا، بما شاء من كمالاته، حتى إذا أيقنوا بربوبيته، سألهم الشهادة بها؛ فليس لهم، في «عالم المواثقة»، من طريق إلى المعرفة بهذه الكمالات الإلهية إلا أن يكون ربهم قد تعرّف إليهم بتجليات إلهية مخصوصة؛ ولما كانت **الأسماء الحسنى** عبارة عن أعلام على التجليات الإلهية، فكما أن بني آدم عرفوا الله حين «الإشهاد» باسمه «الرب»، فكذلك عرفوه، قبل أن يشهدوا بهذا الاسم، بأسماء أخرى أفضت بهم إلى الشهادة.

وإذا لم تحفظ «الفطرة» هذه الأسماء الحسنى كما جاءت في الكتب المنزلة، فإنها حفظت **آثار** هذه الأسماء؛ فلما كانت مسمَّياتها عبارة عن تجليات، فقد أحدث كل واحد من هذه التجليات أثرا أو أكثر في فِطرهم؛ وهذه الآثار اتخذت صورة **معانٍ وقيمٍ** مأخوذة من هذه الأسماء؛ فتجلّي الله عليهم باسم «الخالق» أحدث في فطرهم معنى «الخَلْق»، وتجلّيه باسم «الرب» أحدث فيها معنى «الربوبية»، وتجليه باسم «الواحد» أحدث فيها معنى «الوحدانية».

وبهذا، يتضح أن المعرفة التي تنطوي عليها «الفطرة» **إنما هي جملة المعاني أو القيم الموروثة عن التجليات التي تعرّف بها الله، جل جلاله، إلى عباده، حتى يعرفوه ربّا لهم، فيقروا بربوبيته**؛ نستنتج من هذا التعريف لـ«الفطرة» المسائل التالية:

أولاها، أن كل ما يُدركه الإنسان إدراكا فطريا، لا بد أن يكون أصله معنى من المعاني أو قيمة من القيم المستمدة من الأسماء الحسنى، إذ هذه الأسماء عبارة عن دلالات على التجليات التي تعرّف بها الله إلى عباده، يوم أن أشهدهم على ربوبيته.

والثانية، أن هذه المعاني والقيم الأسمائية هي نفسها المعاني والقيم التي دعت إليها الرسائل والشرائع الإلهية؛ من هنا، تكون «الشرائع» بمثابة تجلّيات للصفات الإلهية في «عالم المعاملة»، وبالتالي بمثابة تعريفات للأسماء الحسنى في مجال التبليغ؛ يؤيد ذلك أن الأحكام في كتاب الله غالبا ما تأتي مذيَّلة بواحد أو أكثر من هذه الأسماء، كأنها تذكِّر بالصفات الإلهية التي عرفَها بنو آدم يوم «الإشهاد».

والثالثة، أن هذه المعاني والقيم الأسمائية ليس وجودُها محصورا في الفِطَر ولا في الشرائع، ولا فيهما معا، وإنما يعمُّ كل شيء في العالم؛ فما من شيء إلا يحمل بعضا من هذه المعاني والقيم التي هي آثار الصفات الإلهية، شاهدا عليها؛ وبفضل هذه الشهادة، يرتقي إلى رتبة **الآية**؛ فـ«الآيات» إنما هي الأشياء وقد تجلت فيها الصفات الإلهية؛ وعليه، فإن المعاني والقيم المحفوظة في «الفطرة»، وتلك المنصوص عليها في «الشريعة»، والأخرى المشهودة في «العالم»، هي، جميعا، معان وقيم متطابقة، فكلها ناشئة عن نفس الصفات العُلى وناطقة بنفس الأسماء الحسنى.

والرابعة، أن «الصفات الإلهية» أو «الأسماء الحسنى» هي واسطة الإنسان إلى «المعرفة» على وجه العموم؛ فليست هذه الصفات، كما يُظنّ، واسطتَه إلى معرفة ربه فحسب، بل هي، كذلك، واسطتُه إلى معرفة ما سواه؛ فهو لا يعرف دواخل نفسه، ولا مضامين شريعته، ولا ظواهر عالمه، إلا من خلال المعاني والقيم المأخوذة من هذه الصفات؛ فلما كانت هذه المعاني والقيم مغروزة في قلبه غرزا، كانت تسبقه إلى إدراك الأشياء، فيأتي بمختلف إدراكاته على وفقها؛ فعلى سبيل المثال، ما أن يرى الرائي ما لم يرَ من قبل، حتى ينزع إلى تقويمه، **إن حُسنا أو قبحا،** ولـمَّا يعلم بعدُ أوصاف تفاصيل ما يرى.

وبناء على ما تقدّم، يمكن القول بأن «الفطرة» ليست تُجمِل ما ورَد في «الشريعة»، مفصَّلا، وإنما تتضمن من المعرفة بالصفات الإلهية ما تتضمَّنه «الشريعة»، وتحمل

من آثار هذه الصفات، معاني وقيما، ما تنص عليه «الشريعة»؛ ولا فرْق بين الطرفين إلا كون «الفطرة» أُنشِئت في «عالم المواثقة»، في حين أُنشئت «الشريعة» في «عالم المعاملة».

4. الصلة بين الفطرة والعقل

لقد انشغل ابن تيمية بمسألة «العقل» انشغاله بمسألة «الفطرة»، إذ ظل حديثه عن الواحد منهما يمتزج بحديثه عن الآخر، فشاب كلامَه عن الصلة بين الجانبين شيء من الاضطراب؛ إذ تعدَّدت الوجوه التي عرض بها هذه الصلة، بحيث يبدو هذان الجانبان عنده تارة متداخلين، وتارة متمايزين، بل تارة مترادفين، وتارة متضادّين.

ويمكن إجمال هذه الوجوه المختلفة بالقول بأن ابن تيمية يفرّق بين نوعين من العقل: «العقل الذي يعارض النقل»، و«العقل الذي لا يُعارضه»؛ أما العقل المعارِض للنقل فهو عقل فاسد؛ وأما العقل الذي لا يعارضه، فهو «العقل الصحيح»، وقد خصه ابن تيمية باسم «**العقل الصريح**»؛ كما أن ابن تيمية يفرِّق بين نوعين من «الفطرة»: «الفطرة التي توافق العقل الصحيح»، و«الفطرة التي لا توافقه»؛ أما الفطرة التي توافق العقل الصحيح، فهي **الفطرة السليمة**؛ وأما الفطرة التي لا توافقه، فهي الفطرة التي اعترتها عوامل الفساد كتقليد الآباء وتأثير العادات.

وحسبنا هنا النظر في وجه واحد من وجوه العلاقة بين «الفطرة السليمة» و«العقل الصريح» عنده، وهذا الوجه هو **التضمن**؛ ومعلوم أن «التضمن» عبارة عن علاقة بين طرفين - وهما هنا «الفطرة» و«العقل» - بحيث يندرج أحدهما في الآخر؛ ولنستعمل من الآن فصاعدا، بَدَل التركيبين: «الفطرة السليمة» و«العقل الصريح»، اللفظين المفردين: «الفطرة» و«العقل».

يرى ابن تيمية أن «العقل» عبارة عن **غريزة** موجودة في باطننا[1]، إذ يقول: «العقل **غريزة** في النفس وقوة فينا بمنزلة قوة البصر التي في العين»[2]؛ ويقول في موضع آخر: «يراد بـالعقل **الغريزة** التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها»؛ ولئن كان ابن تيمية لم يصرّح بأن «الفطرة» عبارة عن غريزة، فإنه يصفها أحيانا بأوصاف «الغريزة»، كأن يقول «إن معرفة الله **مغروزة** في القلوب» أو يستعمل لفظ «الفطري» بمعنى «**الغريزي**» أو يُتبع أحد الوصفين بالآخر؛ وواضح أنه، في هذه الحالة، يكون «العقل»، بـما هو غريزة، متضمَّنا في «الفطرة».

وفي المقابل، لئن كان ابن تيمية لم يصرح بأن «الفطرة» عبارة عن عقل، فإنه يصف «العقل» أحيانا بأوصاف «الفطرة» كما في قوله: «إن الله خلق عباده على الفطرة والعقول السليمة **مفطورة** على معرفة الحق»[3] أو يستعمل لفظ «العقلي» بمعنى «**الفطري**» كما في قوله: «إنها [أي مقدمات الذين يثبتون الصفات] من **العقليات** التي اتفقت عليها **فِطر العقلاء السليمي الفطرة**»[4]، أو يُتبع أحد الوصفين بالآخر كقوله: «**الطرق الفطرية العقلية** الشرعية القريبة الصحيحة»[5]؛ بل إن ابن تيمية يذهب إلى أبعد من هذا، فيجعل «الفطرة» **تعقل كما يعقل** «العقل»، **تصوُّرا واستدلالا**، إذ يقول: «العقليات الصحيحة ما كان **معقولا للفِطر** السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها»[6]، كما يقول: «إذا **تصوَّرتْه** [أي الاستدلال بالملزوم على اللوازم] الفطرة عبّرت عنه بأنواع من العبارات **وصوَّرته** في أنواع من صور

(1) **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص 89؛ لقد تأثر ابن تيمية في تعريفه بالمحاسبي الذي اشتهر عنه هذا التعريف.

(2) **مجموع الفتاوى** ج3، ص 338-339.

(3) **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص 377.

(4) نفس المصدر، ج7، ص 278.

(5) نفس المصدر، ج8، ص 314.

(6) **درء تعارض العقل والنقل**، ج7، ص 43.

الأدلة»[1]؛ وبيّـنٌ أنه، في هذه الحالة الثانية، تكون «الفطرة» متضمَّنة في «العقل».

نبدي على هذا التصور التيمي لعلاقة التضمن بين «العقل» و«الفطرة» الملاحظات التالية:

أ. لقد أعاد ابن تيمية الاعتبار لمفهوم «الفطرة» في **المجال المعرفي** بما لم يَسبق لغيره؛ إذ جعلها مقترنة بـ«العقل»، مبطلا ما ذهب إليه ابن سينا من قَصْر مُدرَكات «الفطرة» على القضايا الوهمية والقضايا المشهورة[2].

ب. أن هذا الاقتران بين الطرفين يحتفظ لكل منهما بخصوصيته، بل استقلاله؛ فـ«العقل» يَستغني، في بعض مدركاته، عن «الفطرة»، لا سيما «المفاهيم المجردة» و«الأدلة المركبة»؛ ولما كان الأمر كذلك، فقد بدا «العقل» وكأنه ينقسم إلى عقلين: «العقل الفطري» و«العقل غير الفطري»؛ **والعقلُ غير الفطري** هو الذي يجعل من «العقل» **ملكة معرفية متميزة**؛ كما أن «الفطرة» تستغني، في بعض مدركاتها، عن «العقل»، لا سيما «المعاني الروحية» و«القيم الأسمائية»؛ ولما كان الأمر كذلك، فقد بدت «الفطرة» وكأنها تنقسم، هي الأخرى، إلى فطرتين: «الفطرة العقلية» و«الفطرة غير العقلية»؛ **والفطرةُ غير العقلية** هي التي تجعل من «الفطرة»، هي الأخرى، **مَلكة معرفية متميزة.**

ج. في حالة تضمّن «العقل» لـ«الفطرة»، ينبغي أن يكون الجزء الفطري من العقل من رتبة عقلية **أعلى** من الرتبة التي ينزلها الجزء غير الفطري منه، ذلك لأن أصل «الفطرة» يرجع إلى «ميثاق الإشهاد»، بينما «العقل غير الفطري» يرجع إلى كسب الإنسان عند تطبيق هذا الميثاق؛ يترتب على هذا التفاوت في الرتبة أن أعلى الجزأين من «العقل»، أي «الفطرة»، أحقُّ بأن يتولى **تسديد** الجزء الأدنى،

(1) **الرد على المنطقيين**، ص 250.

(2) ابن سينا: **النجاة في الحكمة الإلهية**، ط. المكتبة المرتضوية، ص 62-64.

أي «العقل الكسبي»؛ ومقتضى هذا التسديد أن يحمل هذا الجزءُ الفطري العقلَ الأدنى على أن يحفظ المعاني والقيم الفطرية في كل ما يصدر عنه من مُدرَكات وما يقرّره من تصرفات.

د. يرى ابن تيمية أن الفطرة قد يطرأ عليها **الفساد** كما في قوله: «قد يعرِض للفطرة ما **يُفسدها** ويمرضها، فترى الحق باطلا»[1]؛ ويذكر أسبابا مختلفة لذلك، منها الشبهات والأهواء والشهوات والعادات والتقليد؛ والظاهر أن مفهوم «الفساد»، هنا، يحمل معنى «الانحلال»؛ وهذا المعنى لا يوافق طبيعة «الفطرة»، إذ الفطرة لا تنحل ولا تتبدل؛ فلما كانت الفطرة تتصف، في الأصل، بـ«الكمال»، فإن ما يضرّها لا يعرّضها للفساد بقدر ما يعرِّضها لـ«النقصان».

ثم لما كانت الفطرة، بوصفها معرفةً بالمعاني والقيم الإلهية، تؤسِّس العقل وتسدِّده، لزم أن تكون عبارة عن **نور إشهادي** في قلب الإنسان؛ ومعلوم أن النور لا يفسد ولا يمرض، وإنما ينحجب من ذاته أو يَحجُبه سواه؛ فالنقصان الذي قد يصيب الفطرة يأتيها من الحُجب التي تمنع نفوذ نورها؛ فإذا ما أُزيلت هذه الحجب عادت إلى كمالها الأصلي، ساريا نورُها في مُدرَكاتها؛ فيلزم أن الفطرة تبقى على حالها الميثاقي في الإنسان، حتى ولو غشيها من الحجب ما غشيها.

بينما النظرية الائتمانية تقرِّر أن العلاقة التي تنضبط بها الصلة، في «عالم المواثقة»، بين «الفطرة» (بمعنى «الفطرة السليمة»)، و«العقل» (بمعنى «العقل الصريح») ليست «التضمُّن»، وإنما هي **التوسل**؛ فليس «العقل» مجرد جزء من «الفطرة»، وإنما هو **الوسيلة التي يتحصّل بها مضمون الفطرة، تأثرا بالصفات الإلهية**؛ فقد ذكرنا أن «الفطرة» إنما هي المعرفة الحاصلة للإنسان بفضل **تعرُّف** الحق، سبحانه، بكمالاته إلى ذريات بني آدم؛ ولما كان هذا التعرف الإلهي هو السبب في وجود

---

(1) **درء تعارض العقل والنقل**، ج3، ص 306.

«الفطرة»، فقد ورّثها، في ذات الوقت، القدرةَ على **إدراك** أوصاف الرب، أي أمدها **بالعقل** الذي تُدرِك به هذه الصفات الإلهية، مستمدةً منها المعاني الروحية والقيم الخُلُقية؛ ولما حصل هذا التعرف الإلهي يوم «ميثاق الإشهاد»، ظهر أن «الفطرة» **تتوسل بعقل إشهادي صريح**.

ومن ثَمَّ، فإنه لا يليق بجلال التعرف الإلهي أن يقال إن وجود العقل يتقدّم على وجود هذا التعرف، فضلا عن القول بأن عقولا - كما جاء في بعض الروايات أو التفسيرات - سبق تركيبها في ذريات بني آدم، حتى تُؤخذ منها الشهادة.

وعندما أُخرج الإنسان إلى «عالم المعاملة»، قام به واجبان اثنان:

أحدهما، **واجب حفظ آثار الإشهاد**، أي يتعين عليه أن يحفظ المعاني والقيم التي ورَّثها له تعرّف الله إليه بصفاته وكمالاته يوم «الإشهاد»، أي أن يحفظ «الفطرة»، مضمونا ووسيلة.

والثاني، **واجب تعاطي التعامل**، أي يتعين عليه الوفاء بالميثاق المأخوذ منه؛ ويقتضي هذا الوفاء أن **يستخرج المكنونات الروحية لـ«الفطرة» ويحقق إمكاناتها الأخلاقية على قدر الحاجة والطاقة**.

ولما كانت هذه المكنونات والإمكانات الفطرية آثارا للصفات الإلهية، فقد لزم الإنسانَ أن **يحفظ الصلة بهذه الصفات المطلقة**، أي أن يبقى، في هذا الاستخراج والتحقيق، مستحضرا لها ومستمسكا بها، رادّا إليها كل ما يستخرجه وما يحقّقه، حتى يأت بهما على الوجه الذي ينبغي؛ ومن شأن هذا الاستخراج والتحقيق الموصولين بالصفات الإلهية أن يجعلا «الفطرة» تفتح، في مجال التعامل، آفاقا إشهادية، وتتسع لمختلَف مجالاته، محدِّدة للاختيارات، ومسدِّدة للتصرفات.

وهذا لا يعني أن العمليتين: «الاستخراج» و«التحقيق» تتخذان صورة أو رتبة

واحدة عند الجميع، إذ أن صورهما أو رُتَبُهما تختلف باختلاف أقدار وأشكال **القدرة على حفظ الصلة بالصفات الإلهية**؛ فالناس لا يتساوون في توجُّههم إلى هذه الصفات الإلهية عند أداء أعمالهم، فقد يضعُف هذا التوجه عند بعضهم، حتى لا أدنى منه، وقد يقوى عند آخرين، حتى لا مزيد عليه؛ وحتى مع وجود التفاوت في التعلُّق بهذه الصلة، يظل «العقل» الذي يُتوسَّل به في هاتين العمليتين عبارة عن **عقل مسدَّد**، ويكون تسديده على قدر تعلُّقه بالصلة المذكورة.

أما إذا حصل قطعُ هذه الصلة بالمرة، فإن «العقل» يصير عبارة عن **عقل مجرَّد**؛ بيْد أن هذا التجريد لا يعني الخروج الكلي من الفطرة، إذ يبقى هذا العقل قادرا على إدراك **آثار** الصفات الإلهية، أي المعاني والقيم، بوجه من الوجوه، وإنما يعني **فصْل هذه الآثار عن أسبابها في الكمالات المطلقة** (أي الصفات الإلهية)، بحيث يفقد العقل القدرة على التسديد، إذ لا تسديد بغير التوجه إلى هذه الكمالات الإلهية.

وإذا تقرر أن «العقل» وسيلة «الفطرة»، ترتبت، على ذلك، نتائج نخص بالذكر منها ثلاثا:

إحداها، أن **العقل، في أصله، وسيلة فطرية غير نظرية**؛ ما دام «التعامل» هو تعاطي الوفاء بمقتضيات «ميثاق الإشهاد»، لزم أن تكون فطرية «العقل» ناتجة عن نهوضه بهذه المقتضيات الميثاقية، علما بأن «ميثاق الإشهاد» هو الأصل في «الفطرة»، مضمونا أخلاقيا ووسيلة إدراكية.

ورب مُعترِض يقول: إن «العقل» استدلالي بالأساس، والأمر الاستدلالي يضادُّ الأمر الفطري؛ الجواب من جانبين:

أحدهما **صُورِي**، وهو أن الأمر الفطري شيء ضروري لا انفكاك عنه؛

والاستدلالُ، مهما ذهبنا فيه بعيدا، لا بد أن ينبني على مقدمات أُولى **ضرورية** لا غَناء عنها.

والجانب الثاني **مضموني**، وهو أن الأمر الفطري شيء **قيمي** صريح، والاستدلال مهما جرَّدناه، لا بد أن يتضمن دلالة **قيمية**، جلية أو خفية.

والنتيجة الثانية، أن **العقل، في أصله، وسيلة توحيدية**؛ لما كانت «الفطرة» عبارة عن آثار للتجليات التي تعرَّف بها الله سبحانه إلى ذريات بني آدم، وكان الإقرار بوحدانيته ناتجا، بالذات، عن هذه الآثار المعنوية والخُلُقية التي تحملها «الفطرة»، لزم أن يكون «العقل»، بموجب توسُّل هذه الآثار النورانية به، إدراكا وإقرارا، **موحِّدا لله**؛ لهذا، يمكن القول إن الأصل في العقل أن **يعقل كل شيء في صلته برب واحد لا شريك له** أو قل، اختصارا، إن الأصل فيه أن **يعقل كل شيء بالله**.

وربَّ سائل يسأل: إذا كان «العقل»، بِـحُكم توسُّل المعاني الفطرية به، يقر بوحدانية بالله بالضرورة، فكيف يوجد عاقلون منكرون لهذا التوحيد؟ الجواب من وجهين:

أحدهما، أن توحيد «العقل» بالله ليس توحيدا إراديا، ولا نظريا، وإنما هو **توحيد خَلْقي**؛ إذ خُلِق الآدميون على هذا التوحيد، ومن ينكر وجوده منهم يكون كمن ينكر وجود ذاته، لأن وجود التوحيد خَلْقي كما يكون وجود الذات خَلْقيا، والفرق بينهما هو أن «الخَلْق التوحيدي» **خَلْقُ تقويمٍ**، بينما «الخَلْق الوجودي» **خَلْقُ تكوينٍ**.

والوجه الثاني، أنه لا يُشترَط في توحيد «العقل» لله أن يكون توحيدا حاضرا **لتمام وعي الإنسان**، فقد توجد موانع تحول بينهما (أي بين التوحيد والوعي به)، حتى إذا أزيلت هذه الموانع وعَى بهذا التوحيد على قدر طاقته.

والنتيجة الثالثة، أن **العقل، في أصله، وسيلة أخلاقية**؛ لما كانت المعرفة بالله التي

تتكون منها «الفطرة» جملة من المعاني الروحية والقيم الخُلقية، وجب أن يكون «العقل» عقلا متلبِّسا بهذه المعاني والقيم السامية، متوسِّلا بها في تسديد الأقوال والأفعال على قدر الطاقة.

وليس لقائل أن يقول: إن «العقل» أخلاقي في جانبه العملي دون جانبه النظري، لأنا نقول إن أخلاقية العقل تتميز بخاصيتين تجعلان منها أخلاقية كلية:

إحداهما، أنها أخلاقية قَبْلية؛ والمقصود بوصف «القبْلية» هنا أن أخلاقية «العقل» ليست سابقة على التجربة فحسب، بل هي **سابقة على الوجود نفسه**؛ فقد عرف الآدميون من صفات ربهم **قبل خروجهم إلى ظاهر الوجود** ما شاء أن يعرفوه يوم «الإشهاد»؛ والقيَمُ الأخلاقية إنما هي آثار هذه الصفات الإلهية في بواطنهم؛ وشأن هذه الآثار السابقة على الوجود الخارجي أن لا تنفك عن أي فعل من أفعال عقولهم، نظريا كان أو عمليا، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا.

والثانية، أن أخلاقية «العقل» من أخلاقية «الفطرة»؛ وقد تقدَّم أن «الفطرة» تتصف بـ«الكمال»؛ و«الشمولُ» وصف لازم عن «الكمال» بالضرورة، بحيث تكون «الفطرة» حقيقة إشهادية نافذة **في ذات الآدمي بكليتها**، وهو لـمَّا يَخرُج بعدُ إلى الوجود؛ فيلزم أن يجيء «العقل»، بعد الخروج إلى الوجود، على نسقها، فيكون تأثيره الأخلاقي، هو الآخر، شاملا لكل أفعال هذه الذات، معنوية كانت أو حسية؛ فالأفكار، مفاهيم كانت أو قضايا، تكون محل تقويم وتسديد، شأنها في ذلك شأن الأعمال الظاهرة، لأنها، هي كذلك، عبارة عن أعمال، إنما **أعمال باطنة**.

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو أن المقارنة بين «النظر التيمي» و«النظر الائتماني» بصدد «ميثاق الإشهاد» تتوصّل إلى النتائج التالية:

أولاها، أن ابن تيمية تأوَّلَ «نص الإشهاد» تأويلا طبيعيا حسيا، بينما تأويله

الائتماني تأويل مجاوز للطبيعة والحس؛ إذ الائتماني يتمسك، في **فهمه** للنص، **بالمدلول الغيبي** الذي يتضمنه كما يتمسك في **إفهام** هذا النص لغيره **بالأفق الغيبي** الذي يفتحه، مفرّقا بين عالمين هما: «عالم المواثقة» و«عالم المعاملة»، وبين عقلين هما: «العقل المجرَّد» و«العقل المسدَّد».

والثانية، أن ابن تيمية وصَل «ميثاق الإشهاد» بـ«الفطرة» وصلا غير مباشر اعتمد فيه، بالأساس، على «حديث الفطرة»، ومال فيه إلى الجمع بين «الفطرة» و«الغريزة»، في حين أن وصْلَهما الائتماني **وصلٌ مباشر**، إذ يميز بين «الفَطْر الروحي» و«الفَطْر المادي»، مقدّما «الفطر الروحي» على «الفَطر المادي»، و«الفطرة» إنما هي «الفَطر الروحي» الذي شهده «عالم المواثقة».

والثالثة، أن ابن تيمية يرى في «الفطرة» معرفة ضرورية تتضمن الاعتراف بالربوبية والعلم ببعض الصفات الإلهية، بينما الائتماني يفرق بين «المعرفة بالله» و«الاعتراف بالله»، إذ الاعتراف ناتج عن المعرفة وليس مساويا لها، كما أنه يجعل المعرفة بالله راجعة إلى جملة من المعاني الروحية والقيم الخُلقية المستمدة من الصفات التي تجلى بها الإله على ذريات بني آدم، لكي يعرفوه.

والرابعة، إذا كان ابن تيمية يصل «الفطرة» بـ«العقل» وصلا غلبت عليه علاقة التضمّن، فإن الائتماني يرى في العلاقة بين الطرفين **علاقة توسُّل**، إذ «العقل» هو وسيلة «الفطرة» في معرفة الله بصفاته والإقرارِ بربوبيته في «عالم المواثقة»، كما أنه هو أداتها في تحقيق الممكنات المعنوية والقيمية التي تنطوي عليها في «عالم المعاملة»، مـما يجعل من «العقل» وسيلة، في الأصل، **فطرية وتوحيدية وأخلاقية**.

الفصل الثاني عشر

الاستئمان الإلهي والإرادة البشرية

لقد تقدَّم أن النظريتين: التيمية والائتمانية تتفقان في التسليم بأن **ميثاق الإشهاد** هو الأصل في وجود **المعرفة الفطرية**، كما توضَّح كيف أنهما تختلفان في مقاربة هذه المعرفة الأولى، إذ تتكون هذه المعرفة، بحسب النظرية التيمية، من **الإقرار بالربوبية** وبعض لوازمها من الصفات الإلهية، بينما تتكون، بحسب النظرية الائتمانية، من **القيم والمعاني** التي استفادها **العقل** من الصفات التي تجلَّى بها الإله للإنسان، حتى عرَفه، بحيث يكون «الإقرار بربوبيته» أثرا من آثار هذه المعرفة، وليس، كما في النظرية التيمية، مكوِّنا من مكوِّناتها.

لكن هذه المعرفة، على تضمُّنها للقيم وتوسُّلها بالعقل، ليست هي **كل** ماهية الإنسان، إذ أن **تحصيل** القيم بواسطة العقل لا يكفي في تحديد هذه الماهية، بل لا بد للإنسان من **تطبيق** هذه القيم في «عالم المعاملة»، وإلا فات الغرض من هذا التحصيل الآدمي، بل فاتت الحكمة من «الإشهاد الإلهي»؛ وهذا التطبيق عبارة عن «العمل المبني على القيم والمعاني التي تتكون منها المعرفة الفطرية»؛ لذلك، أدعوه **«العمل القيّم»**، تبعا لـ«آية الفطرة»، إذ لفظ «القيّم» معناه «المستقيم»، ولا استقامة بغير التزام القيم الفطرية، أو أدعوه، اختصارا، **الإصلاح**؛ أما وسيلة هذا التطبيق، فهي **الإرادة**؛ وهكذا، فإن «المعرفة الفطرية» إنما هي بعضُ الإنسان وبعضه الآخر هو «العمل القيّم»؛ تترتب على هذه الحقيقة الجامعة لماهية الإنسان النتيجة التالية، وهي:

كما أن «العقل» يرجع منشأه إلى ميثاق كلي، إذ يتعلّق **بأفراد** الإنسان جميعا، وهو «ميثاق الإشهاد»، فكذلك «الإرادة» يرجع منشؤها إلى ميثاق كلي، هو الآخر، إذ يتعلق **بـجنس** الإنسان في عمومه، وبيّن أن «الجنس» ماصَدقُه جميع أفراد الإنسان.

وأصطلح على تسمية هذا الميثاق الثاني بـ«**ميثاق الاستئمان**»؛ وقد نصَّت عليه الآيتان الأخيرتان من سورة **الأحزاب**، وأُطلق عليهما اسم «**نص الاستئمان**»، وهما:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا، لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1].

1. كيف ردّ المفسرون نصَّ الاستئمان إلى ميثاق الإشهاد؟

الملاحظ أن أغلب العلماء والمفسرين لم يُفردوا هذا الميثاق باسم خاص، بل لم يَعدُّوه ميثاقا مستقلا بنفسه، وردّوه إلى «ميثاق الإشهاد»، على اعتبار أنه الميثاق الكلي الوحيد الذي أُخذ من الإنسان، ولـمّا يخرج، بحسب بعضهم، إلى الوجود؛ فهذا مقاتل بن سليمان يقول في تفسيره:

«يقول [الله تعالى] إنا عرضنا الأمانة على الإنسان لكي يعذب ﴿المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات﴾ بما خانوا الأمانة، وكذبوا الرسل **ونقضوا الميثاق الذي أقروه به على أنفسهم** يوم أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام، حين قال عز وجل ﴿ألست بربكم، قالوا بلى﴾، فنقضوا هذه المعرفة وتركوا الطاعة، يعني التوحيد [...] ولكي يتوب الله ﴿على المؤمنين والمؤمنات﴾ بما وفوا بالأمانة **ولم ينقضوا الميثاق**»[2].

(1) الآيتان: 72-73، سورة **الأحزاب**.
(2) مقاتل بن سلمان: **تفسير القرآن الكريم**، الناشر إحياء التراث، الجزء 3، ص 511.

واضح أن العلة في هذا الرد هي أن ابن مقاتل حمل لفظ «الأمانة» على معنى «**التوحيد**»، ولا خلاف في أن مدار «ميثاق الإشهاد» هو «توحيد الربوبية»، بحيث يصح، بموجب هذا التأويل، الرد الميثاقي الذي أتى به.

وقد اقتفى أثرَ ابن مقاتل في جواز هذا الرد الميثاقي من المفسرين المعاصرين ابنُ عاشور، إذ جاء في تفسيره: «فيجوز أن تكون الأمانة **أمانة الإيمان**، أي **توحيد الله**، وهي **العهد الذي أخذه الله على جنس بني آدم**، وهو الذي في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾ [...] فالمعنى أن الله أودع في نفوس الناس دلائل الوحدانية، فهي ملازمة للفكر البشري، فكأنها **عهد الله** لهم به وكأنه أمانة ائتمنهم عليها»[1].

يمكن أن نورد على هذا الرد الميثاقي الاعتراضات الآتية:

أولها، أن هذا الرد لا يستقيم مع تعدّد المعاني التي حُمل عليها لفظ «الأمانة»؛ فقد قام ابن عاشور بإحصاء عددها، فأرجعها إلى خمسة أصناف: «صنف الطاعات والشرائع» و«صنف العقائد» و«صنف ضد الخيانة» و«صنف العقل» و«صنف خلافة الأرض»؛ فلو حملنا لفظ «الأمانة» على بعض المعاني التي تندرج في هذه الأصناف الخمسة غير معنى «الإيمان» أو «التوحيد» مثل «الخلافة»، أو «حفظ الفرج»، لـما صحَّ ردُّ «نص الاستئمان» إلى «نص الإشهاد»؛ فـ«الجبال» و«الأرض» التي عُرضت عليها الأمانة ليست خلائف، ولا لها فروج، وإنما هي مأوى الخلفاء وذرياتهم، ناهيك عن أن يكون السؤال عن وحدانية الرب يوم «الإشهاد» يحتمل أي دلالة على خلافة آدم وذريته.

والثاني، من المستبعَد أن يكون مدلول «الأمانة» يوم «العرْض» هو «الإيمان» أو «التوحيد»؛ فمحال أن يكون إباء السماوات والأرض والجبال امتناعا عن توحيد الله، وإنما هو، على العكس، إظهار لغاية التوحيد، إذ الداعي إليه هو اتقاء الوقوع

(1) ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، المجلد 9، الجزء 22، ص 126-127.

في خيانة ربها، وليس، كما ادعى ابن عاشور، أن هذا الإباء هو مجرد مجاز، إذ جعل معناه هو **عدم قابلية هذه الكائنات للائتمان لعدم انطباق وصف الحياة عليها** كما أفاد ذلك قوله: «وهذه الأمانة لم تودع في السماوات والأرض والجبال، لأن هذه الأمانة من قبيل المعارف والمعارف من العلم الذي لا يتصف به إلا من قامت به صفة الحياة، لأنها مصححة الإدراك لمن قامت به»(1).

والثالث، أن القول بهذا الرد لا يتفق مع حصول «الائتمان الإلهي»، إذ «الائتمان» **عهد** من جانبين: فالمؤتمِن، وهو الله سبحانه وتعالى، **عهِد** إلى الإنسان بأمر عظيم؛ والمؤتمَن، وهو الإنسان، اتخذ عند الله **عهدا** بهذا الأمر، والعهد إنما هو **الميثاق**؛ فيلزم أن يكون «نص الاستئمان» مخبرا بـحصول **ميثاق ثان** غير «ميثاق الإشهاد»؛ وحتى إذا سلّمنا جدلا أن هذا النص الثاني يدور على ما يدور عليه «نص الإشهاد»، أي «التوحيد»، فإنه يكون، عندئذ، بمثابة **ميثاق على ميثاق**، كأن الله، عز وجل، يواثق الإنسان على أن يواثقه على الإيمان بوحدانيته، إلا أن هذا الميثاق من الدرجة الثانية لا يستقيم، لأن شرطه الأول حصول التوحيد، فلا مواثقة بغير توحيد، فيصير مردودا إلى الميثاق من الدرجة الأولى، أي «ميثاق الإشهاد»؛ لذلك، نحتاج إلى التسليم بأن الميثاق الثاني يدور على أمر غير «الإيمان» أو «التوحيد»، وما ذاك إلا ما أطلقت عليه اسم «العمل القيِّم»، وهو العمل المتلبّس بالقيم والمتوسّل بالإرادة.

كما يمكن بيان كيف أن تمييز «ميثاق الاستئمان» من «ميثاق الإشهاد» أفضل من ردّه إليه من الوجوه الآتية:

أحدها، أن جُلّ المعاني التي حُمل عليها لفظ «الأمانة» يمكن إدراجها في باب «العمل»، أذكر منها ما يلي: «التكليف» و«الطاعة» و«الصلاة» و«العبادة» و«الفرائض» و«الدين» و«حفظ الأعضاء» و«الخلافة»، فكل هذه المعاني عناصر عملية صريحة،

(1) نفس المصدر، ص 127.

بينما حمْلُ هذا اللفظ على معنى «الإيمان» أو «التوحيد» الذي ذهب إليه من قالوا بالرد لا يسمح بإدراج هذه المعاني فيه؛ وواضح أن المعنى الأوسع لـ«الأمانة» مقدّم على ما دونه سعة، وهذا التقديم في المدلول يوجب التفريق في الميثاق.

والثاني، أن التمييز بين «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان» **يؤسّس** التمييز بين «الإيمان بالله» و«العمل الصالح»، بل يطابقه، إذ أن «ميثاق الإشهاد» هو الأصل في «المعرفة الفطرية» باعتبار «العقل» وسيلتها؛ و«الإيمانُ بالله» هو أول فروعها في صورة «الإقرار العقلي بوحدانية الله»؛ كما أن «ميثاق الاستئمان» هو الأصل في «العمل القيّم» باعتبار «الإرادة» وسيلته؛ و«العملُ الصالح» إنما هو فرع العمل الإرادي الآخذ بالقيم الفطرية العقلية.

والثالث، أن التمييز بين «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان» **يؤسّس** التمييز بين الشهادتين: «شهادة أن لا إله إلا الله» و«شهادة أن محمد رسول الله»؛ إذ الشهادة الأولى هي المقابل في «عالم المعاملة» للإقرار بوحدانية الرب في «عالم المواثقة»، كما أن الشهادة الثانية هي المقابل في «عالم المعاملة» للائتمان على إرادة العمل في «عالم المواثقة».

والرابع، أن المواثيق التي أخذها الله تعالى على عباده والمذكورة في الكتب المنزلة مواثيق جدُّ متعدِّدة، وقد اختلفت باختلاف مراتب أعمالهم وشرائعهم، حتى بلغت مع «بني إسرائيل» كثرة لا تُضاهَى؛ وقد نستخرج قاعدة عامة تنتظم هذه المواثيقَ، وهي: **«حيثما ذُكر الإنعام الإلهي، وُجِدت المواثقة، صراحة أو ضمنا»**؛ ولما كان هذا الإنعام على العباد لا يُحصى عددا، فقد لزم أن تكون المواثقة على نسقه؛ و«الائتمان» نعمة عظيمة خصَّ الله بها الإنسان من دون سائر الكائنات، فيكون أحقَّ بالمواثقة، إذ أن نعمة «الائتمان» تفضي إلى شرع «الامتثال»، وشرعُ «الامتثال» هو، بالذات، لُبّ «ميثاق الاستئمان».

أخلُص مما تقدَّم إلى أن «ميثاق الاستئمان»، وإن كان غير مردود إلى «ميثاق الإشهاد»، فإنه ليس منفصلا عنه، بل إنه **يكمّله** كما تكمِّل ملكةُ «الإرادة» ملكةَ «العقل»، بحيث يجوز أن يُسمَّى «**ميثاق الإرادة**»، في مقابل «ميثاق الإشهاد» الذي قد يُسمَّى «**ميثاق العقل**»[1] أو كما يُكمّل «العملُ الصالح» «الإيمانَ»، بحيث يجوز أن يُسمَّى «**ميثاق العمل الصالح**»، في مقابل «ميثاق الإشهاد» الذي قد يُسمَّى «**ميثاق الإيمان**».

ورب معترض يقول: كيف يكون «ميثاق الإشهاد»، في ذات الوقت، «ميثاق العقل» و«ميثاق الإيمان»، و«العقلُ» و«الإيمان» ضدان، والضدان لا يجتمعان؟

الجواب هو أن التضاد بين المفهومين: «العقل» و«الإيمان» ليس حقيقة تُوصِّل إليها بطريق اليقين، وإنما هو مجرَّد افتراض، أو قل هو عبارة عن **مسلَّمة** صريحة؛ والدليل على ذلك أنه يمكن تحديد تاريخ وضع هذه المسلَّمة وتاريخ ترسيخ تداولها[2]، بل يمكن بيان الأسباب العقدية والفكرية التي كانت من وراء هذا الوضع والترسيخ، وليس هذا موضع تفصيل الكلام فيها.

وحسبي أن أقول إن «ميثاق الإشهاد» يفتح الطريق لفهم جديد لـ«العقل» يندُّ عن الفهم المتداول؛ فليس «العقل» قوة نظرية مستقلة تمَّ إيداعها في الإنسان، ثم أضيف إليه «الإيمان» من خارجه بوصفه حالا وجدانيا، وإنما هو القوة الإدراكية التي نشأت في الإنسان بموجب **تعرّف الله إليه بصفاته**[3]، موجِّها إليه خطابَه يوم «الإشهاد»؛ فليست هذه القوة الإدراكية سابقة على التعرف الإلهي إلى الإنسان، وإنما هي ناشئة عنه، إذ لا شيء في الإنسان يمكن أن يسبقه، لأن أصل كل شيء هو من

(1) «العقل»، في المجال الإسلامي، يُطلَق على المعرفة، مضمونا ووسيلة.

(2) ترسَّخ هذا التضاد في القرن الثامن عشر الميلادي مع ظهور الحداثة العَلمانية.

(3) واضح أن المقصود بقولنا: «تعرَّف الله إلى الإنسان بصفاته» هو أن الله جعل الإنسان يعرفه بمعرفة صفاته.

صفاته سبحانه وتعالى، بل لا يمكن، والحالة هذه، أن يستقل «العقل» عن «الإيمان»، لأن التعرف الإلهي، وكُلُّه تجليات بالصفات مُدرَكة للإنسان، يجعل إدراكه يتضمن إيمانه، بل يجعل إيمانه عين إدراكه؛ وهكذا، فإن العقل، في حال «الإشهاد»، يكون، في ذات الوقت، مُدرِكا ومؤمنا، بل «**مُدرِكا مؤمنا**» دفعة واحدة، إذ أنه يُدرِك ما يُدرِك، وهو على حال «الإيمان»، كما أنه يؤمن بما يؤمن، وهو على حال «الإدراك»، لأن ما يُدرِكه هو عين ما يؤمن به، وهو، بالذات، المتعرِّف الأسمى، سبحانه.

هذا في «عالم المواثقة» الذي شهد اللقاء الأول بين المتعرِّف الإلهي والمتعرَّف إليه البشري؛ أما في «عالم المعاملة» الذي لا يشهد مثلَ هذا اللقاء، وإنما يشهد آثاره فحسب، فيجوز أن يحصل انفكاك «الإيمان» عن «الإدراك»، وهذا الانفكاك ليس درجة واحدة، وإنما درجات أعلاها «التناقض» بين الطرفين كما يكون التناقض بين «العقل» و«اللاعقل».

يترتب على حصول هذا الانفكاك نزول «العقل» عن رتبته الإشهادية، فلا يعود الإنسان قادرا على أن يُدرك ما كان يُدركه؛ وهذا الذي لم يَعُد يُدركه، إما أن ينكره أو لا ينكره؛ فإن أنكره، جمد على الرتبة العقلية الدنيا التي نزلها عقله، وإن لم ينكره، نسب إمكان إدراكه إلى ملكة أخرى هي «الوجدان»، بحيث يكون هذا الإدراك الوجداني هو، بالذات، «الإيمان».

كما يجوز أن يَخرج الإنسان من هذا الانفكاك بين عقله وإيمانه، وذلك عندما يحيي في نفسه روح المواثقة بينه وبين ربه، شاهدا تجليات صفاته، أي عندما يزول عن فطرته ما كان يغشاها من النقص وتستعيد كمالها الأصلي، بل يجوز أن لا يقع الإنسان في هذا الانفكاك بالمرة، وذلك عندما تحفظ فطرتُه كمالها، باقية على حالتها الإشهادية الأولى كما هو الشأن عند النبيين عليهم السلام، بحكم صلة الوحي التي تجمعهم بربهم.

2. كيف ردّ ابن تيمية نصَّ الاستئمان إلى ميثاق الإشهاد؟

لئن كان ابن تيمية قد تطرق، في كلامه عن «ميثاق الإشهاد»، إلى مفهوم **التكميل**، فإنه لم يُثبِته في صورته الميثاقية، وإنما في صورة تكميل «الشريعة» لـ«الفطرة» كما جاء في قوله: «الله بعث الرسل لتكميل الفطرة وتقريرها»(1) أو قوله في الفصل السابق: «الفطرة مُكمَّلة بالفطرة المنزلة»(2)، قاصدا بـ«الفطرة المنزلة» «الشريعةَ»؛ فلم يتكلم عن «ميثاق الشريعة» كما تكلَّم عن «ميثاق الفطرة»؛ فقد اتضح أن مدار «ميثاق الاستئمان» على «الإصلاح»، أي الإرادة بتجلياتها في العمل، وهو عين ما تدور عليه الشريعة، إذ مطلبها الجامع هو أن **تُوافقَ إرادةُ الإنسان إرادة الله**؛ وهذا التوافق هو الذي اتخذ، في الأصل، صورة التواثق، بحيث يصحُّ أن يُسمّى هذا الميثاق، كذلك، «ميثاق الشريعة».

وبهذا، يكون ابن تيمية قد ذهب مذهب أسلافه من العلماء والمفسِّرين في عدم القول بميثاق خاص بـ«الأمانة»، إلا أنه لم يأخذ بطريقتهم في ردّ «نص الاستئمان» إلى «نص الإشهاد»، حيث إنهم جعلوا «الإشهاد» هو ذاته «الأمانة» التي تعلَّق بها العرض الإلهي، بل اتخذ في هذا الرد طريقة خاصة، وهي **اعتبار الإرادة التي تعلق بها الاستئمان نفسها عنصرا من عناصر الفطرة** مثلما أن المعرفة عنصر فيها.

فقد تقدم في الفصل السابق أنه قال: «فطرة الإنسان قوة تقتضي **اعتقاد الحق وإرادة الخير**»(3)؛ والمقصود بـ«اعتقاد الحق» هو، أساسا، «الإيمان»، والمقصود بـ«إرادة الخير» هو، أساسا، «الإصلاح»؛ ومتى سلّمنا بأن «الفطرة» ذات مكوِّنين هما: **المعرفة والإرادة**، لزم أن يكون «ميثاق الإشهاد» متضمّنا لـ«ميثاق الاستئمان»

---

(1) ابن تيمية: **قاعدة في المحبة**، محمد بن رياض، عالم الكتب، ص 65.

(2) ابن تيمية: **مجموعة الفتاوى**، تحقيق عامر الجزار وأنوار الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر، ج 4، ص 45.

(3) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكنوز الأدبية، الجزء 8، ص 458.

تضمّن الكل للجزء، على خلاف ما تدعيه النظرية الائتمانية؛ إذ الأصل في الفطرة، **معرفةً وإرادةً**، هو، عند ابن تيمية، «ميثاق الإشهاد»، بينما الأصل في «الإرادة»، بحسب النظرية الائتمانية، هو «ميثاق الاستئمان»؛ أما «ميثاق الإشهاد»، فهو، بحسبها، الأصل في «المعرفة» أو «العقل» وحده.

ورب معترض يقول: لا أسلّم بأن «ميثاق الإشهاد» لا يُحتاج فيه إلى «الإرادة»، لِـمَ لا يجوز أن يكون الإقرار بالربوبية فعلا إراديا بقدر ما هو فعل عقلي!

صحيح أن الآدمي الذي خاطبه ربه، ما أن أدرك كمالات ربه وقد تجلى بها عليه، حتى صدر عنه الاعتراف به، خالقا لا شريك له في خَلْقه، ومالكا، لا شريك له في مُلكه؛ لكن ليس ذاك، لأن عقله سبق وجودُه حصولَ التجليات الإلهية له، بحيث يكون قد **أراد** من ذات نفسه أن يُدرك هذه التجليات، ولا لأنه استنتج، مما حصَّله من المعرفة بهذه التجليات، اعترافه بربه، واحدا لا ثاني له، بحيث يكون قد **أراد** من ذات نفسه، كذلك، أن يتوصل إلى هذا الاعتراف، وإيضاح ذلك كالآتي:

أما عن **السبق الوجودي للعقل بالنسبة للتجليات الإلهية** يوم «الإشهاد»، فقد ذكرت من قبل أنه لا يصح، إذ لا شيء في الوجود إلا ويفتقر في وجوده لهذه الصفات الإلهية، فيلزم أن تكون التجليات الإلهية هي التي أوجدت الإدراك العقلي الذي تعلَّق بها، وبالتالي لا حاجة للإرادة بشأن إدراك هذه التجليات؛ وأما عن **الاستنتاج الإرادي للاعتراف**، فهو كذلك لا يصح، إذ أن يقين العقل بهذه التجليات حمَل من الاعتراف بالمتجلّي سبحانه ما لا يُـحتاج معه إلى مزيد، ولا بالأوْلى إلى دليل، فضلا عن أن هذه التجليات أنشأت هذا اليقين إنشاءها للإدراك، بحيث يحصل منه هذا الاعتراف بصورة تلقائية.

وبهذا، يبطل قول ابن تيمية بتعلُّق «ميثاق» «الإشهاد» بـ«الإرادة» تعلّقه بـ«المعرفة»، إذ اعتبر كليهما عنصرا مقوِّما لـ«الفطرة»، و«الفطرة»، بحسبه، مردُّها

إلى هذا الميثاق؛ وفي المقابل، يصح القول **باختصاص الإرادة بميثاق آخر**، وهو، كما عُلِم، **ميثاق الاستئمان**؛ ومتى سلَّمنا بأن «الإرادة» مَلكة فطرية كما أن العقل ملكة فطرية، لزم أن تتسع «الفطرة» لكلا الميثاقين ولا تنحصر، كما غلب على ظن المفسرين، في «ميثاق الإشهاد».

ولم يفت ابن تيمية استشعارُ الحاجة إلى **طلب** ميثاق خاص بـ«الإرادة»، وإنما الذي فاته هو أن يتفطّن إلى أن بعض دعاويه الأساسية توجب التسليم بوجود هذا الميثاق لكي تُبنى عليه؛ فقد نُسب إلى ابن تيمية اختراع الفرق في التوحيد بين «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية»؛ وحتى إذا لم يكن هو مخترع هذا الفرق، فإنه يقول به، وقد اصطبغ به عموم فكره؛ فـ«توحيد الربوبية» عنده هو إفراد الله بالخَلْق والـمُلك والتدبير؛ والحقائق الخاصة بهذا التوحيد **حقائق كونية**؛ وحال «الموحّد للرب» هو حال «**المعبَّد**»[1]؛ أما «توحيد الألوهية» عنده، فهو إفراد الله بجميع العبادات والطاعات، ظاهرها وباطنها؛ والحقائق الخاصة بهذا التوحيد الثاني **حقائق شرعية**؛ وحال «الموحّد للإله» هو حال «**العابِد**»[2]؛ وهكذا، فبموجب هذه التفرقة بين التوحيدين، يكون ابن تيمية قد جعل لفظ «العبد» يحتمل معنيين مختلفين، أحدهما «العبد الرُّبوبي»، وخصه باسم «المعبَّد»؛ والثاني «العبد الأُلوهي»، وخصّه باسم «العابد».

ومعلوم أن المفسّرين يعتبرون «ميثاق الإشهاد» يتعلق، بناء على صيغة الاستفهام: «ألست بربكم؟»، بـ«توحيد الربوبية»؛ والظاهر أن ابن تيمية، كما سبق إيضاحه، يسلّم بذلك، غير أنه أدرج، في «الفطرة» الناشئة عن هذا الميثاق، «الإرادة»، على الرغم من أن «الإرادة» مدارها على العمل القيّم، أي «العبادة»،

---

(1) ابن تيمية: **العبودية**، تحقيق علي حسن عبد الحميد، دار الأصالة، ص 31.

(2) نفس المصدر، ص 39.

بحيث تدخل في نطاق «توحيد الألوهية»؛ وعلى هذا، يمكن أن نذكر حالات إشكالية ثلاث تعرِض لموقف ابن تيمية:

إحداها، اعتبار «الإرادة» أحد الأمرين اللذين يتعلق بهما «ميثاق الإشهاد»، مع التسليم بكون هذا الميثاق هو ميثاق «توحيد الربوبية».

والثانية، اعتبار «ميثاق الإشهاد» يشمل التوحيدين: «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية»، معا، على أساس **التباين** بينهما.

والثالثة، اعتبار «ميثاق الإشهاد» يشمل التوحيدَيْن، على أساس **التداخل** بينهما واتخاذ هذا التداخل صورة **تضمُّن** «توحيد الألوهية» لـ«توحيد الربوبية»[1].

وليس من سبيل للخروج من هذه الإشكالات إلا بحفظ دلالة «نص الإشهاد» على «توحيد الربوبية» وعدمِ ردّ «نص الاستئمان» إليه، بل، أكثر من ذلك، لا يتأتى هذا الخروج إلا باعتبار هذا النص الثاني دالا، بمفرده، على ميثاق مستقل؛ وهذا الاستقلال يؤيده كون هذا النص يتعلق بما ضمَّنه ابن تيمية مفهوم «توحيد الألوهية»، وهو «العبادة»، فيصح أن نقول بأنه يتطرق إلى «ميثاق توحيد الألوهية» أو، اختصارا، «ميثاق الألوهية» كما يتطرق «نصُّ الإشهاد» إلى «ميثاق توحيد الربوبية» أو، اختصارا، «ميثاق الربوبية»؛ ومعلوم أنه **لا عبادة بغير إرادة**؛ فيلزم أن يكون «ميثاق توحيد الألوهية» أو «ميثاق الألوهية» هو، بالذات، ما دعوتُه «ميثاق الاستئمان»، إذ هو «ميثاق الإرادة».

وإذا صح هذا، صح معه أن نشأة «الفطرة» ليست، كما رسخ في العقول، مقصورة على «ميثاق الإشهاد»، وإنما تتعداه إلى «ميثاق الاستئمان»؛ فـ«الإرادة» التي يتعلق بها هذا الميثاق الأخير هي قوة فطرية كما أن «العقل» قوة فطرية، إلا

(1) يقول ابن تيمية: «إقراره [أي العبد] بألوهية الله تعالى دون ما سواه يتضمن إقراره بربوبيته»، نفس المصدر، ص 124.

أنها، على خلاف ما ذهب إليه ابن تيمية، لم تعُد تشارك «العقلَ» ميثاقَه، وإنما باتت تختص بميثاق متميز.

ولئن كان ابن تيمية لم يرَ في «نص الاستئمان» إخبارا بـ«ميثاق الاستئمان»، فإنه وجد الحاجة إلى أن يستثمر، في بناء فكره القرآني، العناصر الإخبارية التي يتضمّنها، وهي عناصر ذات صبغة ميثاقية وائتمانية؛ ذلك أن هذا النص الإلهي يورد وصفا للإنسان سوف يجعل منه ابن تيمية وصفا محوريا يُدير عليه كثيرا من تحليلاته في مختلف مؤلفاته، وهذا الوصف جاء في قوله تعالى: ﴿وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا﴾؛ فـ«الظلوم الجهول»، عند ابن تيمية، وصف محدِّد للإنسان كما جاء في قوله: «الإنسان ظلوم جهول، والظلم والجهل أنواع»(1).

وهكذا، فإن «الجهل» و«الظلم»، عنده، عبارة عن مفهومين مفتاحيين متصلين يفسران كثيرا من ظواهر الفساد التي يتسبب فيها الإنسان، بدءا بالمعاصي وانتهاء بالفِتن؛ فـ«الظلم والجهل، كما يقول، متقاربان، لكن الجاهل لا يدري أنه ظالم، والظالم جهِل الحقيقة المانعة له من الظلم»(2)؛ لذلك نجده يعتمد مرادفاتهما مثل «الغي» و«الضلال»، فيقول: «فبظلمه [أي الإنسان] يكون **غاويا**، وبجهله يكون **ضالّا**، وكثيرا ما يجمع بين الأمرين، فيكون ضالّا في شيء، غاويا في شيء آخر، إذ هو ظلوم جهول»؛ كما يعتمد أضدادهما مثل «العلم» و«العدل» أو «الصدق» و«العدل»، مستبدلا عناصر الأمثال والأضداد بعضهما ببعض، توسيعا لآفاق التحليل والتفسير.

وقليل من التأمل في هذين المفهومين في سياق «نص الاستئمان» يوصّلنا إلى التقريرات الميثاقية والائتمانية التالية:

---

(1) ابن تيمية: **رسالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ص 37

(2) **تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية الجامع لكلام الإمام ابن تيمية في التفسير**، تحقيق إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، ص 280.

أ. أن «الجهل» وصف لـ«العقل»، وأن «الظلم» وصف لـ«الإرادة».

ب. أن «الجهل» يقع، بموجب وصفه العقلي، تحت حكم «ميثاق الإشهاد»، بحيث يُعَدّ انتهاكا له.

ج. أن «الظلم»، بموجب وصفه الإرادي، يقع تحت حكم «ميثاق الاستئمان»، بحيث يُعدُّ انتهاكا له.

د. أن «الجهل» و«الظلم» عبارة عن «خيانة»، لأنهما تعلّقا، في هذا النص، بـ«الأمانة»، إذ الجهل عدم المعرفة بواجبات الأمانة، والظلم عدم العمل بهذه الواجبات.

هـ. أن «ميثاق الاستئمان» يتضمَّن «ميثاق الإشهاد»، بحيث لا «إرادة» بدون «عقل»، **فلا يُؤتَمن إلا من آمَن**.

و. أن «ميثاق الإشهاد»، بحكم لزومه عن «ميثاق الاستئمان»، هو **أيضا ميثاق ائتماني** صريح.

من هنا، أخلُص إلى أن ابن تيمية، من خلال اشتغاله بهذين المفهومين: «الجهل» و«الظلم» في جملة أعماله، يكون قد شارك «النظرية الائتمانية» في اعتماد هذين المفهومين، إذ بنت عليهما، هي الأخرى، بعض دعاويها الأساسية نحو «لا إرادة بغير عقل»، و«لا إصلاح بغير علم» و«لا أمانة بغير إيمان»[1]، و«لا توحيد للألوهية بغير توحيد الربوبية».

لكن، رغم هذا المنزعَ الائتماني لابن تيمة، يبقى أنه لم يتعرَّض، في تناوله لـ«نص الاستئمان» بالتفسير، لمعنى «الأمانة»، على الرغم من كونه المفهوم الأساسي الذي يدور عليه هذا النص؛ ويبدو أنه اختار أن يرجئ الكلام فيه إلى مقام آخر؛

(1) والعكس صحيح كما جاء في الحديث: «لا إيمان من لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له».

وجاء هذا الكلام، على التعيين، في رسالتين هما: «**السياسة الشرعية**» و«**الخلافة والـمُلك**»، إذ تعاطى فيهما بناء نظرته إلى الأمانة، انطلاقا من تفسير آيتين كريمتين من سورة **النساء**، وهما:

﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا، يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

فلما كانت الآية الأولى تتضمَّن مما تتضمَّنه معنى «أداء الأمانة» وكانت الآية الثانية تتضمَّن مما تتضمّنه معنى «ولاية الأمر»، فقد جمع ابن تيمية بين المعنيين، مستنتجا أن «ولاية الأمر عبارة عن أمانة»، ومستدلا على صحة استنتاجه بما جاء في السنة، إذ يقول: «قد دلَّت سنة رسول الله ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها في مواضع مثل ما تقدم، ومثل قوله ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: «إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»»[2].

هكذا، تكون «الأمانة» عند ابن تيمية أعم من «الولاية»، ويرى أن للولاية ركنين هما: **القوة والأمانة**؛ أما القوة في الحكم، فترجع إلى «العلم بالعدل» و«القدرة على تنفيذ الأحكام»؛ أما الأمانة، فـ«ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا، وترك خشية الناس»[3]؛ كما أن «الولاية» عنده أعم من «الأمارة»، إذ أن

(1) الآيتان: 58 و59، سورة **النساء**.

(2) ابن تيمية: **السياسة الشرعية**، تحقيق صالح اللحام، الدار العثمانية، ص 22.

(3) بناء على الآية: «إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، 44 سورة **المائدة**.

«أولي الأمر» عنده على نوعين: أحدهما، «الأمراء»، وواجب هؤلاء أن يحكموا بالعدل؛ والثاني، «العلماء»، وواجب هؤلاء أن يفتوا بالحق، إذ يقول: «وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء، وهو الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرى، بما يقوله ويفعله، طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله»[1].

لكن ابن تيمية لا يضع بين أيدينا تعريفا كافيا محدّدا لـ«الأمانة» يمكن الرجوع إليه، بحيث نتبين، من خلاله، معنى لفظ «الأمانة» المذكور في «نص الاستئمان»، وإلا فلا أقل من أن نصله به، حتى وإن أرجعها إلى الاتصاف بخشية الله وترك التكسب بالدين؛ ومع ذلك، لا يمكن أن نغفل أنه سعى إلى تعريف الأمانة بطريق غير مباشر، مستندا في ذلك إلى عدد من الأحاديث النبوية؛ وهذا الطريق في التعريف غير المباشر هو **التعريف بالضد**؛ ومعلوم أن أشهر أضداد «الأمانة» ضدان: أحدهما، «الخيانة»، وقد تناول الكلام فيه في رسالة **السياسة الشرعية**؛ والثاني، «الحيازة»، وقد بسط القول فيه في رسالة **الخلافة والملك**.

أ. **الأمانة بمعنى «ضد الخيانة»**؛ يرى ابن تيمية أن أوّل ما تقتضيه «الأمانة» من وليّ الأمر هو أن يجعل على كل عمل من أعمال المسلمين **أصلحَ** من يجده لهذا العمل؛ «فإن عدَل، على حدّ قوله، عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما، **فقد خان الله ورسوله والمؤمنين**»[2]؛ فـ«الخيانة» هنا تمثّلت في عدول ولي الأمر عن تولية الأصلح، إذ تولية الأصلح أمانة عظيمة تطوّق عنقه.

(1) **تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 280.
(2) ابن تيمية: **السياسة الشرعية**، ص 20.

وواضح أن «الخيانة» لا تفيد مجرَّد الإخلال بشيء ما، وإنما الإخلال **بمسؤولية محدَّدة** مترتِّبة على **تعهّد** صريح أو ضمني، بحيث يكون هذا الإخلال عبارة عن نكث أو نقض لهذا العهد، فيلزم أن تكون «الأمانة» عبارة عن المسؤولية التي يورّثها العهد؛ ولا مسؤولية بغير إرادة، بحيث تكون الأمانة، في هذا السياق، **عبارة عن الإرادة التي تعهدت بشيء**، مع العلم بأن «العهد» يفيد معنى «الميثاق»؛ وهكذا، فولي الأمر، بمقتضى ولايته، تكون له «**إرادة عاهدة**»، و«الإرادة العاهدة» هي التي تجعل من ولايته أمانة.

ب. **الأمانة بمعنى «ضد الحيازة»**؛ لا يتطرق ابن تيمية هنا إلى مفهوم «الأمانة» بصورة مباشرة، وإنما بواسطة مفهوم «الخلافة»؛ ويمكن أن نُـميّز في لفظ «الخليفة» بين معنيين: أحدهما معنى عام، وهو «الخليفة» بمعنى الذي يخلُف الذي مَن كان قبله، سواء استخلفه أو لم يستخلفه؛ والظاهر أن وجها من المناسبة يوجد بين الطرفين: المستخلِف والمستخلَف[1]؛ لهذا، لا يجوز أن يكون لله خليفة[2] بهذا المعنى، فلا مناسبة بين الخالق والمخلوق؛ والثاني معنى خاص، وهو «الخليفة» بمعنى «الولي الذي يخلُف النبي»[3]؛ **فخلافة النبي** ولاية كبرى تقتضي **موافقة النبي في كل شيء**؛ والولاية الكبرى بهذا المعنى **أمانة عظمى**، بحيث يكون ما يضادّ «خلافةَ النبي» هو عين ما يضادُّ «الأمانة العظمى»، وما يضادُّها هو، بلفظ ابن تيمية، **الـمُلْك**، وقد استند في ذلك إلى الحديث الشريف: «**خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الـمُلك من يشاء**»[4].

لقد استنبَط ابن تيمية من هذا الحديث الحكم التالي، وهو أن خبر الرسول ﷺ بانقضاء خلافة النبوة يلزم منه **الذم للمُلك والعيب له**؛ واضح أن «الـمُلك»

(1) **مجموعة الفتاوى**، ج 35، ص 27.
(2) نفس المصدر، ص 28-29
(3) نفس المصدر، ج 35، ص 28.
(4) نفس المصدر، ص 13.

هنا ليس بمعنى «تولية الأمر»، وإنما بمعنى الحيازة التي **ينشأ عنها الاستبداد بالأمر بصورة أو أخرى**؛ فالذم الشرعي لـ«الـمُلك» يدل على أن صاحبه يقع في الإخلال بمقتضى «الخلافة»، وهو، كما ذُكر، التمسك بـ«موافقة النبوة»؛ إذ أن هذه الموافقة توجب التحقق بوصف «الائتمان»، ومعلوم أن المؤتـمَـن لا ينسُب إلى نفسه ما ائتُمن عليه، ناهيك عن أن يستبد به، نظرا لأن «الخلافة» عبارة عن ائتمان كلّي، والحيازة التي يتصف بها «الـمُلك» تضادّ الائتمان، بدءا بالاستبداد بالرئاسة وانتهاء بالاستبداد بالمال[1]؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن «الرئاسة» أدعى إلى «الحيازة» من «المال»، لأن فيها من «الربوبية» حظا، و«الـمُلك» ينزع إلى «التربّب».

كما استنبط ابن تيمية، من ذم «الـمُلك» التي يُشعر به الحديث النبوي السابق، **وجوب الخلافة**؛ إذ يقول: «فكون النبي استاء للمُلك بعد خلافة دليل على أنه متضمن ترك الدين الواجب»[2]، كما يقول «: فنحتج بأنه [أي «الملك»] ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النبوة»[3]؛ ولا يكتفي بذلك، بل يجمع بين اللزوم وعكسه، فيقول: «إذا كانت خلافة النبوة واجبة، وهي مقدورة، وقد تُركت، وتركُ الواجب سبب للذم والعقاب»[4].

وبناء على هذين الحكمين المتلازمين، أي «إيجاب الخلافة» و«تحريم الملك»، يتضح أنه لم يَعُد قط بالإمكان الجمع، في ممارسة الولاية، بين «الخلافة» و«الملك»، فيبطل ما ادعاه بعضهم من إمكان الجمع بينهما، ناقلا «الخلافة» عن رتبة الوجوب إلى رتبة الاستحباب؛ فلم يتردد ابن تيمية في التأكيد على أن شوْب «الخلافة»

(1) نفس المصدر ص17، ص 22.
(2) نفس المصدر، ج 35، ص 17.
(3) نفس المصدر ص16.
(4) نفس المصدر، ج 35، ص 19.

بـ«الـمُلك» ينافي العدالة، فلا يجوز في شريعة الإسلام وإن جاز في غيرها، إذ جواز «الملك» فيها كجواز الغِنى[1]، وليس غريبا أن يشبِّه ابن تيمية «الملك» بـ«الغنى»، إذ «الحيازة» تبُرز في «الغنى»، أي «كثرة المال»، بصورة مادية، فتكون أدرَك للحواس وأوقع تحت اليد، واليد عنوان الـمِلك؛ لذلك، فإن ابن تيمية لا يجوّز العدول عن بعض مقتضيات «الخلافة» إلا في حالة ثبوت العجز وعدم القدرة عن القيام بها، فيؤخذ، إذ ذاك، من «الملك» بقدر الضرورة ولا يتعداها، عملا بقاعدة ترك بعض واجبات الشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة[2].

وقد يقول قائل: كيف لا تجتمع «الخلافة» مع «الملك»، وقد اجتمعت «النبوة» مع «الملك» وأتى الله «الملك» داوود وسليمان ويوسف، و«النبوة» تفضُل «الخلافة» درجات!

جواب ابن تيمية أن ما يضادُّ «الـمُلك» في حق الأنبياء ليس «النبوة»، وإنما هو «العبدية»، مستندا في ذلك إلى الخبر الذي يقول بأن الله سبحانه وتعالى خيَّر النبي ﷺ بين أن يكون إما عبدا رسولا، وإما نبيا ملكا، فاختار أن يكون عبدا رسولا[3]؛ والمقصود **بالعبدية** هنا هو التحقق بـ«كمال الائتمان»، أي «كمال الخُلوِّ عن الـمِلك»؛ فـ«النبي الـمَلِك» يأمر قومه بما أُمر به، لكنه قد يأمرهم كذلك بما يريده، وقد أبيح له؛ والحال أن، في إلقائه بهذا الأمر الخاص، بقيةً من «إرادة التملك» أو، بلفظ ابن تيمية، «الاستمتاع بالرياسة»، فلا يُدرِك الائتمانُ، في حالته، كمالَه؛ أما «الرسول العبد»، فلا يأمر إلا بما أُمر به، بحيث يفنى عن إرادته، ويخرج عن التملك، أو قل «الاستمتاع بالرياسة»، بالكلية؛ ومِثْلُ هذا الخروج يوصّله إلى كمال العبدية لكمال ائتمانه، وكمالُ العبدية إنما هو التحقق بكمال المملوكية لله وحده.

---

(1) نفس المصدر، ص 17-18، ص 21.

(2) نفس المصدر، ص 20.

(3) نفس المصدر، ص 15.

3. صفات الإرادة عند ابن تيمية

لئن كان ابن تيمية لم يخص «الإرادة» بـميثاق مستقل، فإنه ذكر لها أوصافا قريبة من الأوصاف التي لها في «ميثاق الاستئمان»، ونقف من هذه الأوصاف القريبة على ثلاثة هي: «التعاهدية» و«العالمية» و«الأخلاقية».

قبل بيان هذه الصفات، يجدر التنبيه إلى أن ابن تيمية يستعمل اللفظين: «الإرادة» و«المحبة» بمعنى واحد في رسالته: **قاعدة المحبة** كما في غيرها؛ والمشهور أن «المحبة» أخص من «الإرادة»، فكل محبوب مراد، وليس كل مراد محبوبا[1]، كما أنه يستعمل ضدّيها، أي «الكراهة» و«البغض» بمعنى واحد؛ والمشهور أن «البغض» أقوى من «الكراهة»، فكل مبغوض مكروه، وليس كل مكروه مبغوضا؛ والظاهر أن ابن تيمية تأثر، في نظريته في «الإرادة»، ببعض آراء الفيلسوف اليوناني القديم «إمبادوقليس»، إذ أن هذا الأخير يرى أن هناك مبدأين يتناوبان على تدبير العالم؛ فالحب قوة تأليف تجعل الأشياء تتجه إلى الوحدة، بينما البغض قوة تفريق تجعل الأشياء تتجه إلى الكثرة.

أما عن **التعاهدية**، فإن ابن تيمية يرى أن البشر لا بد لهم من الاجتماع، جلبا لمنافعهم ودفعا لمضارّهم، وأن هذا الاجتماع يوجب تعاهدهم وتعاقدهم[2]، وهذا قوله: «كل اجتماع في العالم لا بد فيه من التحالف، وهو الاتفاق والتعاقد على ذلك، من اثنين فصاعدا، فإن بني آدم لا يمكن عيشهم إلا بما يشتركون فيه من جلب منفعتهم ودفع مضرتهم، فاتفاقهم على ذلك هو التعاقد والتحالف»؛ والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي استشهد بها على وجود هذا «العقد» أو «التعاقد» هي مِنْ ضِمن الآيات والأحاديث التي اتخذتُها شواهد على وجود «الميثاق» أو «التواثق»؛ ونخص بالذكر

---

(1) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، ص 114.

(2) **قاعدة في المحبة**، ص 47-48.

منها الآيتين: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلاَ يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ، وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾[1]، وكذلك الحديث: «لا إيمان من لا **أمانة** له ولا دين لمن لا **عهد** له».

والحال أن «العقد، كما يقول، أصله **الإرادة**»[2]، فـ«المشتركون لا بد من اتفاقهم **في إرادة وفي قدرة**؛ فالذي يناله بعضهم من جلب محبوب (أي مراد) ودفع مكروه (أي مبغوض) من بعض هو **بالإرادة والطوع**، والذي ينالونه من غيرهم من جلب محبوب ودفع مكروه، وهو **بالقدرة** على ذلك العدو المكروه منه»[3].

والجدير بالإشارة هنا هو أن ابن تيمية يرى أن **الدين** عبارة عن **عقد** كما أنه، في النظرية الائتمانية، عبارة عن «ميثاق»؛ إذ يقول: «فالأمور التي يحتاجون إليها يحتاجون أن يوجبوها على أنفسهم، والأمور التي تضرُّهم يحتاجون أن يحرّموها على نفوسهم، وذلك **دينهم**، وذلك لا يكون إلا باتفاقهم على ذلك وهو التعاهد والتعاقد [...]؛ فهذا هو من **الدين المشترك** بين جميع بني آدم من التزام واجبات ومحرمات، وهو الوفاء بالعهد، وهذا قد يكون باطلا فاسدا، إذا كان فيه مضرّة لهم راجحة على منفعته؛ وقد يكون دين حق، إذا كانت منفعته خاصة أو راجحة [...]؛ والدين الحق هو طاعة الله وعبادته [...]، وبذلك يكون المطاع محبوبا مرادا، إذ أصل ذلك **المحبة والإرادة**»[4].

غير أن ابن تيمية، وإن جعل «الدين» عقدا تُنشئه «الإرادة»، فإنه يفرق بين «الاشتراك في الدين الثابت بفعل المتعاقدين من البشر» و«الاشتراك في الدين الثابت بفعل الله تعالى»[5]، أي في نهاية المطاف، يفرِّق بين «الدين البشري» و«الدين

(1) سورة الرعد، الآيتان: 20-21.

(2) **قاعدة في المحبة**، ص 104، أنبه إلى أن «العقد» و«الميثاق» عند ابن تيمية بمعنى واحد.

(3) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(4) نفس المصدر، ص 48.

(5) نفس المصدر، ص 103.

الإلهي»، على اقتضائهما «الاشتراك» الذي هو سمة «العقد» المتفرع، أصلا، عن «الإرادة»؛ ويرجع ذلك إلى أن ابن تيمية لم يكن يتصوَّر، كما يتصور الائتماني، أن تكون «الإرادة» محل تواثق بين العبد وربه، حتى بدا أنه يقيم تعارضا بين «العقد» و«الشرع» كما جاء في قوله: «كل قوم لا تجمعهم طاعة مُطاع في جميع أمورهم، فلا بد لهم من التعاقد والتحالف فيما لم يأمرهم به؛ ولهذا كانت الشريعة المنزلة من عند الله الأفعال فيها التي تجب لله، و[التي] تجب لبعض الناس على بعض، تارة تجب بإيجاب الله وتارة بالعقد [...]، **فلا واجب في الشريعة إلا بشرع أو عقد**»[1].

لكن إذا اعتبرنا أن ابن تيمية يستعمل لفظ «الشريعة» استعماله للفظ «الدين»، أي بمعنى عام يشمل «الشريعة المنزلة» و«الشريعة غير المنزلة»، تبيّن أن ابن تيمية يجعل «الشريعة المنزلة»، هي الأخرى، محل تعاقد، إذ يقول: «فأما إذا كان القول على الشريعة التي بعث الله بها رسوله في دينهم [أي قبائل العرب]، فإن ذلك يغنيهم عن **التحالف إلا عليها**، فعليها يكون تحالفهم وتعاقدهم وتعاونهم وتناصرهم»[2]؛ وهذا التعاقد، وإن لم يكن تعاهدا مباشرا بين الناس وربهم، فإنه تعاهد غير مباشر، إذ يتضمَّنه؛ فالتعاقد على الشريعة إنما هو تعاهد مع مُنزلها، سبحانه؛ وبهذا، يكون ابن تيمية قد حام حول مفهوم «مواثقة الله للإنسان» بالمعنى الائتماني، أي أن الله استأمن الإنسان على «الإرادة»، بحيث تعهَّد الإنسان لربه أن تكون إرادته موافقة لإرادته.

وأما عن **العالمية**، فإن ابن تيمية ذهب إلى أن «الإرادة» هي أصل كل حركة في العالم؛ ويُحتمل أن يكون، كما سبق، قد تأثر بـ«إنبادوقليس» الذي يقول «إن المحبة هي أصل كل حركة نحو الوحدة في العالم»، بمعنى أن المحبة هي أصل توحيد

(1) نفس المصدر، ص 104.
(2) نفس المصدر، ص 106.

العالم؛ وقد جمع ابن تيمية بين اللفظين: «الإرادة» و«المحبة» باعتبارهما مترادفين، مضيفا إليهما «النية» لاحِقا؛ ويعبر ابن تيمية عن «عالمية الإرادة» بصيغ مختلفة لا يفتأ يكررها، منها:

- «أصل كل فعل وحركة في العالم من الحب والإرادة».
- «أما وجود الفعل، فلا يكون إلا عن محبة وإرادة».
- «المحبة والإرادة أصل كل حركة في العالم»[1].
- «المحبة والإرادة أصل كل عمل، فكل عمل في العالم، فعنْ إرادة ومحبة صدر»[2].

والملاحظ أن «عالمية الإرادة» عند ابن تيمية تذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه في النظرية الائتمانية؛ إذ الاستئمان الإلهي، بحسب هذه النظرية، تعلَّق بالإنسان وحده، بحيث تنزل «الإرادة» من الإنسان منزلة الماهية التي تُـميّزه عن سائر الكائنات، بينما «عالمية الإرادة»، بحسب ابن تيمة، تتسع لمجموع الكائنات الحية، بل تتسع لكل أفعالها وحركاتها، بل تتسع لأضداد هذه الأفعال والحركات؛ لذلك، كانت «الإرادة» أصلا في وجود ضدِّها الذي هو «الكراهة»؛ فـ«المحبة والإرادة، كما يقول، أصل في وجود البغض والكراهة، والأصلُ في زوال البغيض المكروه، فلا يوجد البغض إلا لمحبة، ولا يزول البغيض إلا لمحبة».

وصلاحُ هذه الإرادة هو في تعلُّقها بالذي يُحَبّ لذاته من كل وجه، ولا يُحَبّ لغيره، وليس ذلك إلا الحق سبحانه، بل إن كمال عالميتها من هذا المحبوب لذاته، إذ هذه الإرادة موجودة لكل متحرك، وصلاحُ حركته من صلاح إرادته[3].

(1) نفس المصدر، ص 31.
(2) نفس المصدر، ص 35.
(3) نفس المصدر، ص 34-35.

وأما **عن الأخلاقية**، فإن ابن تيمية يربط وجود الأخلاق بوجود «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ إذ «الأمر» هو إرادة الفعل، و«النهي» هو إرادة الترك، فيقول: «فإن الإنسان حي يتحرك بإرادته، وبنو آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض؛ وإذا اجتمع اثنان فصاعدا، فلا بد أن يكون بينهما **ائتمار بأمر وتناهٍ عن نهي**»[1]، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيجعل الأمر والنهي عن المنكر ملازمين للإنسان لا ينفكان عنه، حتى ولو كان فردا، لا مجتمعا، إذ يقول: «كل بشر على وجه الأرض، فلا بُدَّ له من أمر ونهي، ولا بد أن يُؤمَر ويُنهى، حتى لو أنه وحده، لكان يأمر نفسه وينهاها، إما بمعروف، وإما بمنكر»[2]؛ ولا تعارضَ بين هذا القول وبين تأكيده بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الكفاية[3]، إذا قام به البعض سقط عن الباقي، ذلك لأن هذا التأكيد يتعلق بالأمر والنهي الموجَّهين إلى الآخر، وليس بأمْر الذات ونهيها لنفسها.

ثم إن ابن تيمية يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تتحقق صورتُهما الكلية إلا مع رسول الله ﷺ، إذ هو الذي أمر الله على لسانه بكل معروف، ظاهرا كان أو باطنا، ونهى عن كل منكر، ظاهرا كان أو باطنا، مصداقا لقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[4]؛ ويورد ابن تيمية بعض الأمثلة على هذا المعروف الجامع بين الظاهر والباطن، فيقول: «مِثل ما أمر الله به ورسوله من الأمور الباطنة والظاهرة مِثل «إخلاص الدين لله» و«التوكل على الله» و«أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»، و«الرجاء لرحمة الله»، و«الخشية من عذابه»، و«الصبر لحكم الله»، و«التسليم لأمر الله»؛ ومِثل «صدق الحديث» و«الوفاء بالعهود»

(1) ابن تيمية: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**؛ يبدو أن خطأ وقع في النص الأصلي، إذ ورد فيه: «تناه عن أمر».

(2) نفس المصدر، ص 65-66.

(3) نفس المصدر، ص 14.

(4) نفس المصدر، ص 10.

و«أداء الأمانات إلى أهلها»، و«بر الوالدين»، و«صلة الأرحام»، و«التعاون على البر والتقوى»، و«الإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والصاحب والزوجة والمملوك»، و«العدل في المقال والفعال»، ثم الندب إلى مكارم الأخلاق مِثل «أن تصل من قطعك»، و«تُعطي من حرمك»، و«تعفو عمن ظلمك»».

وهكذا، فإن أخلاقية الإنسان، بحسب ابن تيمية، تقوم في لزوم الأمر والنهي له في كل أحواله، بحيث تكون إرادته على وفاق تام مع الشريعة، أي مع «إرادة الله» و«إرادة رسوله ﷺ» التي هي من إرادة الله.

وعلى الرغم من اتفاق ابن تيمية والائتماني في القول بالصفة الأخلاقية الكلية للإرادة، يبقى أن الائتماني لا يربط كلية الأخلاق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة مباشرة كما يفعل ابن تيمية، وإنما يربطها، أصلا، بوجود «الفطرة»؛ إذ «الفطرة» هي جماع القيم المأخوذة من الصفات الإلهية؛ وإذا كان «العقل» هو وسيلة «الفطرة» إلى إدراك هذه القيم، فإن «الإرادة» هي وسيلتها إلى **العمل** بهذه القيم ذات الأصل الأسمائي.

أما «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر»، فهما قيمتان أساسيتان من هذه القيم الفطرية، لكن ليستا، كما يدعي ابن تيمية، الأصلَ في كل القيم؛ ويرجع هذا الفرق إلى كون الائتماني ينظر إلى الأخلاق، لا من منطلق «الأوامر» و«النواهي» الإلهية التي تتضمن قهر الإرادة البشرية، وإنما من منطلق «النِّعَم» التي تحفظ حرية هذه الإرادة، ذلك أن دعوة الله سبحانه وتعالى الإنسانَ إلى «المواثقة» عبارة عن نعمة عظيمة؛ و«المواثقة» لا تكون إلا باختيار ورضى الطرفين؛ و«الاختيارُ» و«الرضى»، بدورهما، نعمتان عظيمتان؛ فكل نعمة إلهية هي سبيل إلى مزيد النعمة.

وأُجمِل الكلام في ختام هذا الفصل، فأقول: الظاهر أن الإنسان واثق ربه مواثقة كلية مرتين: مرة تعلقت بعقله أطلقتُ عليها اسم «**ميثاق الإشهاد**»؛ ومرة تعلّقت

بإرادته أطلقت عليها اسم «**ميثاق الاستئمان**»؛ وقد سلّم عموم العلماء والمفسّرين بـ«ميثاق الإشهاد»، على تضارب تصوُّراتهم وتأويلاتهم له، وانقسموا إلى قسمين كبيرين: قسم اعتقد حصوله في «عالم الغيب»، وقسم اعتقد حصوله في «عالم الشهادة»، ومنهم ابن تيمية الذي جعله دالا على «إنزال النُّطف في الأرحام».

أما «ميثاق الاستئمان»، فيبدو أن العلماء والمفسرين، على العموم، لم يروا فيه ميثاقا مستقلا، وقاموا بردّ مضمونه الاستئماني إلى «ميثاق الإشهاد»؛ واتخذ هذا الرد طريقين: أحدهما، «الرد إلى التوحيد»، والثاني «الرد إلى الفطرة».

أما الرد إلى التوحيد، فقد جاء عند مقاتل بن سليمان في تفسيره؛ إذ اعتبر «التوحيد» الذي يدور عليه «ميثاق الإشهاد» هو المقصود بـ«الأمانة» التي ورد ذكرها في «نص الاستئمان»؛ ويمكن أن يُعترَض على هذا الرد ببيان أن الأمانة تتعدد معانيها، وأن حمْلها على معنى «التوحيد» يفضي إلى شناعة، وأن «ميثاق الاستئمان» أوْلى بأن يتضمن «ميثاق الإشهاد» من أن يحصل العكس، أي أن يتضمن «ميثاق الإشهادُ» «ميثاقَ الاستئمان»، فضلا عن أن الفرق بين الميثاقين يؤسس لفروق اعتقادية جوهرية مثل «التمييز بين العقل والإرادة» و«التمييز بين الإيمان والعمل» و«التمييز بين الشهادتين».

وأما **الرد إلى الفطرة**، فقد ورد عند ابن تيمية؛ إذ اعتبر «الإرادةَ» التي تعلَّق بها الاستئمان عنصرا من عناصر «الفطرة» كما أن «المعرفة» أو «العقل» عنصر فيها؛ ولما كان «ميثاق الإشهاد» عند ابن تيمية هو الأصل في الفطرة، لزم أن يتضمن «ميثاقَ الاستئمان»، وهذا التضمن، كما ذُكر، معترَض عليه؛ غير أن تفريق ابن تيمية بين «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية» يدعو إلى التفريق بين ميثاقين، كل واحد منهما يتعلق بتوحيد معين، فيتبين أن «ميثاق توحيد الربوبية» إنما هو «ميثاق الإشهاد»، وأن «ميثاق توحيد الألوهية» إنما هو «ميثاق الاستئمان»، كما أن

توظيف ابن تيمية الفرق بين «الجهل» و«الظلم» الواردين في «نص الاستئمان» في تحليلاته يدعو إلى بنائهما على الميثاقين، إذ الجهل انتهاك لـ«ميثاق الإشهاد» والظلم انتهاك لـ«ميثاق الاستئمان»، بحيث يكون ابن تيمية قد ضمَّن «نص الاستئمان» ما أفاده «نصّ الإشهاد»، وهذا التضمين مسلَّم.

ولئن فات ابن تيمية أن يُفرِد «الإرادة» بميثاق مخصوص، فإنه لم يَفته أن يَنسب لها أوصافا قريبة من الأوصاف التي أثبتها لها «ميثاق الاستئمان»، نخص بالذكر منها ثلاثة، أولها **التعاهدية**، إذ الإرادة أصل كل تعاقد وتعاهد بين البشر؛ والثاني **العالمية**، إذ الإرادة أصل كل حركة وعمل في العالم؛ والثالث **الأخلاقية**، إذ الإرادة أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن تيمية جماع الأخلاق كلها، ممَّا يدل على أن ابن تيمية ظل **مفكرا ائتماريا غير ائتماني**؛ إذ أن «الائتمار» التفاتٌ إلى «الأوامر» و«النواهي» الإلهية وتقديم لها على ما سواها، بينما «الائتمان» يلتفت، بالأساس، إلى «النِّعَم و«المواثيق» الإلهية، ويَردُّ إليها ما سواها.

الباب الرابع

حوارات ثَغرية

الفصل الثالث عشر

حقائق عن طوفان الأقصى

السؤال الأول[1]: كيف تنظرون إلى عملية «طوفان الأقصى» في السياق الفلسطيني والإنساني؟

الجواب: إن أول ما يستوقف الفيلسوف في «طُوفان الأقصى»[2] في سياقه الفلسطيني هو هذه التسمية نفسها؛ فلِمَ اختارت المقاومة الفلسطينية في **غزة** أن تُطلق على عمليتها اسم «الطُّوفان» ولَمْ تختر غيره؟ لا شك أن حديث «الطائفة المنصورة» الذي أُشربت به قلوب رجالها كان له تأثير في هذه التسمية؛ فـ«الطُّوفان» لا يكون إلا من عمل هذه «الطائفة»، متمثلةً فيهم، هذا عن الأصل الاشتقاقي.

أما عن العلة لهذه التسمية، فمعلوم أن «الطوفان» يفيد معنى «التجريف الذي لا يترك وراءه شيئا»؛ فلنسأل ما حقيقة هذا الشيء الذي حمَلت هذه المقاومة **أمانةَ تجريفه بالمرة**، بحيث لا تُبقي منه شيئا؟ لا يُـمكن أن يكون هذا الشيء مجرَّد الاحتلال، ولا حتى مجرَّد الظلم، وإنما هو، على الحقيقة، **الشر المطلق**؛ فقد كان الناس يتصورون «الشر المطلق» مفهوما بعيدا، ولا يعتقدون تَـحقُّقَه، فإذا بهم اليوم يرونه رأي العين، واقعا حيا؛ فقد شاهدوا «الصلاة» في بيوت الله تُقصف، و«البراءة» في الطفولة تُزهق، و«العافية» من المستشفيات تُطرَد، و«اللجوء» إلى المآوِي يُرهَب، وقس على ذلك ما شابَـهه؛ رأوا بأمّ أعينهم احتضار كل قيم الخير

(1) أسئلة الحوار وضعها الباحث الإعلامي الأستاذ عبد الحكيم أحمين.

(2) «طوفان» بضم الطاء وليس بفتحها كما ينطقها بعض الإعلاميين والمحللين.

التي خُلق الإنسان من أجلها؛ وليس «الشر المطلق» إلا مَشاهِد الموت الذي يأتي على كل القيم.

وقد كانت المقاومة الفلسطينية في **غزة** سبَّاقة إلى تبيُّن حقيقة هذا الشر، فسارعت إلى مواجهته بالقوة التي تدفع موبقاته، بل تنتزعه من أصله؛ لذلك، استحقت هذه المقاومة أن تسمى «**المقاومة الطوفانية**»، تمييزا **لخصوصيتها** عن باقي أشكال المقاومة.

يبقى أن نسأل لِـم أضافت هذه المقاومة «الطوفان إلى «الأقصى» ولَـم تُضِفه إلى سواه؟ ما من شك أن مكانة «الأقصى» عندها تُـحتّم هذه الإضافة، غير أن هذه المكانة لها وجوه عدة يختلف الأخذ بها بحسب السياقات والظروف؛ فـ«الأقصى»، في سياق ذكر التوجه في الصلاة، هو القبلة الأولى للمسلمين، بينما هو في الظروف الخاصة التي تحفُّ بـ«المقاومة الطوفانية» هو، بالأساس، **الـمَسرى**، ذلك أن «الإسراء»، اصطلاحا، يستلزم التغلب على مادية الجسم بالكلية، مَثَلُه في ذلك مَثَل «العروج»؛ وهذا يعني أن روح «الـمُسرَى به» تتحرر من كل القيود بما يجعلها تنطلق في فضاء الملكوت اللامتناهي؛ لذلك، بات «الـمَسرى»، بالنسبة إلى هذه المقاومة، يدل على «مكان التحقق بالحرية القصوى».

وعليه، فإن كان الاسم التاريخي لهذا المكان هو «الأقصى»، فإن الاسم الظرفي له هو، بالذات، «الـمَسرى»؛ ولو أن هذه المقاومة لم تُسمّ عمليتها «طوفان الأقصى»، لاتخذت لها اسم «**طوفان الـمَسرى**»، لدلالته على الحرية؛ ولعلّها حرصت على حفظ الاسم التاريخي»، اعتبارا لشهرته؛ والدليل على ذلك أنها جعلت **تحرير** جميع الأسرى في سجون العدو أسبق مقاصد «الطوفان»، بل جعلته أول شرط في أي تفاوض معه!

ومن هنا، يتبين أن السياق الفلسطيني لطوفان الأقصى يفتح على السياق

الإنساني من جانبين على الأقل؛ **أحدهما**، أن هذا الطوفان فيه من طوفان نوح عليه السلام نصيب، وهو «استئصال الشر من الأرض»، بحيث يتهيأ بفضله الإنسان من حيث هو كذلك ليتلقى قيما جديدة؛ **والثاني**، أن «الأقصى» فيه من إسراء محمد عليه الصلاة والسلام نصيب، وهو «التحرر من قيود المادة»؛ فيكون «الأقصى» أو قل «الـمَسرى» آية دالة على تعميم القيم الجديدة على البشرية جمعاء، بحيث لا يحدُّها أي اعتبار مادي.

ولما ظهر أن الطوفان، من حيث كونه تجريفا للشر المطلق، هو السبيل الذي يوصّل إلى التحرر الأمثل، فقد لزم أن تكون «المقاومة الطوفانية» حركة تحرّر للإنسان عامة أو حركة تحرير للعالم كله، حتى ولو بدت في الظاهر حركة تحرّر لشعب مخصوص أو حركة تحرير لأرض مخصوصة، **إذ المقاوم الطوفاني إنما هو الإنسان في صراعه مع الشر**؛ ويؤيد ذلك التفاف العالم حول قضيته، ولا يرجع هذا الالتفاف، كما شاع بين جمهور السياسيين، إلى تعاطي العالم للرواية الفلسطينية للأحداث بقدر ما يرجع إلى كون هذه المقاومة أعادت، بقوة، الإنسان، حيثما كان، إلى فطرته الأولى، أي أعادته إلى القيم الأصيلة التي تنطوي عليها روحه، بدليل سرعة هذا الالتفاف حول قضيته وانخراط الفتيان فيه بكثرة، إذ الفتى أقرب من سواه إلى الفطرة، فيسهل إحياؤها فيه.

السؤال الثاني: مع طوفان الأقصى، شهدنا مظاهر كثيرة لازدواجية المعايير الغربية، برأيكم هل يمكن أن نشهد تراجعا حضاريا متأثرا بهذا التراجع القيمي؟

الجواب: ما أريد التنبيه عليه هو أن ازدواجية المعايير عند الغرب ليست مظهرا مستحدثا فيه، بل كانت ملازمة لحضارته منذ بدايتها، لأن هذه الحضارة بُنيت، أصلا، على مبادئ مادية تقرّر تفوُّقه على غيره من الأمم؛ وحيثما يوجد هذا الشعور بالتفوق، يوجد خطر تفضيل الذات على غيرها، وتقديم مصالحها على مصالحه

بإطلاق؛ ولا يدفع هذا الخطر التمييزي إلا وجود «جذوة التعالي الروحي» في القلوب، هذه الجذوة الفطرية التي تختص بكونها تنزع أسباب التنازع على المصالح المادية، وتسوّي بين الناس كلهم في الحقوق والواجبات؛ والغرب ظل، عبر تاريخه الحديث، يفتقد هذه الجذوة المتعالية، بل أقام صرحه الحضاري على أساس إطفاء هذه الجذوة في القلوب، لطغيان المصالح الدنيا على كل أحواله.

غير أن ما يميز ازدواجية المعايير في حاضر تعامله مع طوفان الأقصى عن حالات أخرى لهذا الازدواج عنده هو أن حكامه فقدوا خُلُق «الحياء» بالمرة، إذ يعلنون، بكل صفاقة، إنكارهم للحقائق الناصعة التي ينهض أفراد العالم كلهم شهودا عليها، فجمعوا إلى تكذيب الأحداث تكذيب الشهود؛ وحينها، لا نستغرب قسوة قلوبهم وذهاب إحساسهم، منسلخين بالكلية عن إنسانيتهم.

وعلى هذا، فإن التقهقر القيمي ليس شيئا طارئا على الحضارة الغربية، وإنما أسبابه مبثوثة فيها على الدوام؛ فهي حضارة، أصلا، متقهقرة قيميا لو قورنت بحضارة الإسلام، لأنها، كما ذكرت، خالية، ابتداء، من جذوة التعالي؛ وظل هذا التقهقر القيمي خافيا عن الأنظار لغلبة تعلُّق الناس بمظاهر التقدم المادي؛ لكن أبت الأقدار إلا أن تكون الصدمة العظمى التي أحدثها طوفان الأقصى هي التي تُبرز بوجه لم يسبق إليه تغلغُلَ هذا التقهقر في صلب هذه الحضارة المادية، بل أن تُبرز قبحه المطلق، ليكون هذا الطوفان آية ناطقة بلسان الملكوت بين أظهر الغرب.

السؤال الثالث: كيف تنظر إلى تحيز بعض مفكري الغرب خاصة ضد الشعب الفلسطيني في المقاومة والتمتع بحقوق الإنسان، رغم أن بعضهم كانوا يدافعون عن ضرورة تمتع جميع الشعوب بنفس الحقوق؟

الجواب: ما كنت لأستغرب من هؤلاء المفكرين انحيازهم، ذلك لأن ما يحقُّ أن نستغرب منه ليس مسايرتهم لمنطق حضارتهم، وإنما هو مخالفة هذا المنطق؛

فهم، في حكمهم على الفلسطينيين، إنما صدروا عن القيم التي تحكم حضارتهم والتي تجعل تقدُّم المصالح المادية معيار التفوق الإنساني، فهم من هذه الناحية متسقون في فكرهم؛ أضف إلى ذلك أن الغالب عليهم هو أن يأتوا بأفكار فلسفية مجرَّدة لا يلتزمون بأن تُصدِّقها أفعالهم إلا ما ندر، وهذا الانفصال بين أقوالهم وأفعالهم من شأنه أن يسمح لهم بأن يقولوا باستواء أفراد البشرية في الحقوق وفي ذات الوقت أن يتخذوا من شعب فلسطين موقفا لا يقول بهذا الاستواء، قاصرين معنى «البشرية» على شعوبهم الآخذة بتحضر لا جذوة فيه من التعالي الروحي الذي يزين هذا أفراد الشعب.

لكن ما يجهله هؤلاء المفكرون، وينبغي أن يعلموه متى أرادوا حفظ نسبتهم إلى التفلسف، هو أن البشرية، في الزمن الحاضر، جُمعت جمعا في الإنسان الفلسطيني كما تُـجمع في الأنبياء وعظماء الرجال؛ فالإنسان الفلسطيني اليوم هو «إنسانُ العالَـمِ» أو قل «الإنسان العالَـمُ»، أو «الإنسان العالمي» بامتياز؛ وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أنه لا أحد بلغ مبلغ المقاوم الفلسطيني في التحقق بأسمى القيم الأخلاقية والروحية، إن تحملا للأذى أو تمسكا بالحق أو تصديا للباطل أو ثباتا في الميدان أو تحققا بالتضحية؛ وبهذا، يغدو الإنسان الفلسطيني نموذجا يُحتذى، ومعلوم أن النموذج في أي أمّة يقوم مقام الأمة؛ والعالَـم هو الأمة التي أضحى الإنسان الفلسطيني نموذجا لها، فيصح أن يسد مسد العالَم.

والوجه الثاني، لا يخفى أن الإنسانية مرت بأزمنة أخلاقية متعددة لاحقُها أكمل من سابقها، آخرُها الزمن الأخلاقي الإسلامي، فيكون أكملَها جميعا؛ والمقاوم الفلسطيني ينتمي إلى هذا الزمن كما ينتمي إليه كل إنسان وُجد بعد البعثة المحمدية، مسلما كان أو غير مسلم، بحيث يقع المعاصرون أنفسهم، أيا كانت

عقيدتهم، تحت طائلة هذا الزمن الإسلامي، فيُسألون عن أخلاقهم كما يُسأل المسلمون منهم؛ ولما كان المقاوم الفلسطيني يرتقي أعلى مراقي الأخلاق التي تحدد الزمن الأخلاقي الذي هو فيه، فقد لزم أن يكون عالميا باعتبار انتمائه إلى عالمية هذا الزمن الإسلامي.

وعلى هذا، يكون هؤلاء المتفلسفة المنحازون ظلما إلى أعداء الإنسان الفلسطيني قد فاتتهم حقيقتان أساسيتان لا ينبغي أن تفوت أي فيلسوف، لأنهما تدوران على مفهوم «العالمية»، مع العلم بأن هذا المفهوم هو مبتغى كل فيلسوف إلى حد أنه يدعي التفرد بالاشتغال به؛ وأولى هاتين الحقيقتين الفلسفيتين هي أن **المقاوم الفلسطيني عالمي من حيث اتصافه بالنموذجية**؛ والحقيقة الثانية أن **المقاوم الفلسطيني عالمي من حيث انتسابه إلى الزمن الأخلاقي الذي وُجد فيه.**

فالمتفلسف المعاصر الذي لم يتفطن لهذه **العالمية الفلسطينية المزدوجة** مشكوك في كمال تفلسفه، فما الظن بمن يجحد هذه العالمية، ناهيك عن الذي يدعي التنظير للأخلاق، بل التنظير للأخلاق العالمية، فلا شك أنه متفلسف متبع لهواه، أو بتعبير الفارابي، متفلسف «بَـهْرج» حتى ولو وُجد من يُصدّقه! فهل يُعقل أن يَعمى عن هذه الحقيقة الجامعة، وهي أن كل إنسان في العالم له نسبة إلى الإنسان الفلسطيني، بموجب نموذجيته وأخلاقيته!

السؤال الرابع: هل ما حدث ينبئ عن بداية الانفكاك عن الاحتلال الثقافي والقيمي والسياسي وبداية عهد جديد للعالم العربي والإسلامي؟

الجواب: إن ما جاءت به هذه «الطائفة» من المقاومين من «طُوفان» عز نظيره، محوا الشرور الاحتلال، وتثبيتا لأسباب التحرر، لَيفتح الطريق لإمكاناتٍ للنهوض لا سابق لها؛ فلما كان هذا الطوفان يعيد الثقة المفقودة إلى الذات، ويحيي الذاكرة المجيدة للأمة، ويورّث الوعي الضروري بقوى الروح، فقد جمع أسباب إطلاق

طاقات الإبداع، اجتهادا وتجديدا، لدى أبناء الأمة؛ وحينها، يبقى على هؤلاء أن يبادروا إلى الأخذ بهذه الأسباب قبل أن يتجند الاحتلال وأعوانه في الخارج وأتباعه في الداخل لتفويت هذه الفرصة التاريخية عليهم، رادًا لهم إلى ما كانوا عليه قبل الطوفان من فقدان الثقة الذاتية والذاكرة المميَّزة والوعي الروحي؛ وأيا كانت الكيفية المتبعة في الأخذ بهذه الأسباب، يبقى أن هذا الطوفان يوجب البناء، في هذا التجديد للأمة، عربا ومسلمين، على أصلين: أحدهما، أنه **لا نهوض للأمة إلا بالتحقق بالمقاومة**؛ والثاني، أنه **لا مقاومة إلا مع التحقق بالانتماء إلى العالم**.

أما عن الأصل الأول، أي أنه «لا نهوض للأمة إلا بالتحقق بالمقاومة»، فما عانته الأمة، ممثلةً خير تمثيل بشعب فلسطين، من أشكال الاحتلال الطويل، سياسة واقتصادا وثقافة، جعل المقاومة فيها ترتقي من رتبة الفعل السلوكي إلى رتبة **الفعل الوجودي**، وهذا يعني أنه لا وجود للأمة إلا بالفعل المقاوم، بل يعني أنه لا حق للأمة في الوجود إلا بهذا الفعل؛ فقد باتت المقاومة، بالنسبة إليها، الطريق الذي به تحيا وتبقى؛ **فليست المقاومة، في حق أمتنا، مجرد دفع المظلومية القانونية، وإنما هو تحصيل المشروعية الوجودية**؛ لذلك، لا يمكن أن تكون هذه المقاومة مجرد عمل يُترك لاختيار الفرد أو لتقديره، وإنما هي معاملة يشترك فيها مجموع الأمة، دخولا فيها وتقويما لها.

وعليه، يتعين على مثقفي العهد الجديد الذي فتحه «طوفان الأقصى» أن يعيدوا التفكر في مفهوم «المقاومة»، ويؤسسوه على أصول جديدة، ويُنشئوا من المفاهيم ما يعضّده، ويستخرجوا من حقائقه ما لم يكن يخطر على البال، ويبنوا من النظريات والأنساق الفكرية والسياسية ما يكون على قدره؛ فقد أظهر «طوفان الأقصى» أن هزيمة العدو تكون أشد وأنكى لو هُزم عقلُه وهُزمت أخلاقه، على خلاف ما ترسخ في الأذهان من أن المقاومة توجب أولا وقبل كل شيء إيقاع

الهزيمة السياسية بالعدو؛ فـ«**طوفان الأقصى» انتصر على عقل المحتل كما انتصر على أخلاقه**، فتكون هزيمة العدو السياسية مجرد تابع لهزيمته العقلية وهزيمته الأخلاقية؛ ولما كان العقل والخُلُق هما الصفتان المحددتان لكلية الإنسان، كانت هزيمة العدو فيهما هزيمة لذاته بأسرها؛ ومثلُ هذه الهزيمة لذات العدو لا يمكن أن تُمحى من ذاكرته، فلا يستقيم له بعدها أمر، فيأخذ في دوام الانهزام، حتى الانقراض الكلي؛ وفي المقابل، فإن انتصار المقاومة بهذه الطريقة، أي عقلا وأخلاقا، هو انتصار لكلية ذاتها؛ ومِثلُ هذا الانتصار لا يمكن، هو الآخر، أن يُمحى من ذاكرة الأمة، فلا يَعوجّ لها بعده طريق، فتأخذ في دوام الانتصار، حتى الانبعاث الكلي.

أما عن الأصل الثاني الذي يجب البناء عليه، وهو أنه «لا مقاومة إلا مع التحقق بالانتماء إلى العالم»، فقد ظهر للعيان أن أبعاد «طوفان الأقصى» تتخطى الحدود الجغرافية والثقافية للأمة إلى العالم كله، لا لأن آثاره سرت، بالفعل، في مجموع الإنسانية فحسب، بل لأن الفعل المقاوِم بات يتطلب أن تُزال هذه الحدود بالمرة، وأن يُنظر إليه على أنه **فعل عالمي صريح مُلزِم** لكل فرد من أفراد البشرية، حيثما حصل من بقاع الأرض وكيفما كانت الشرور التي يتصدى لها؛ لذلك، يتعين على المقاوم أن يعي ويوقن، وهو يأتي أفعاله، بأنه يتصدى لشرور لا تقتصر آثارها على وطنه، وإنما تَطال أقطار العالم كلها؛ ولا شك أن هذا الشعور سيزيد، بما لا يقاس، من طاقته النضالية، فضلا عن توسيع إمكانات إمداده.

ولعل هذه النتيجة أوجب في حال المقاوِم العربي منها في حال غيره، نظرا لأن النظام العربي، في جملته، أضحى مانعا للفعل المقاوم إلى حد أن هذا المنع الداخلي أشبَه المنع الخارجي الذي يقع من المحتل؛ ويرجع ذلك إلى أسباب عدة، وهي، كما هو معلوم، «الهوة السياسية بين الحاكم والمحكوم»، و«النخبة العسكرية المستولية

على السلطة بالقوة والمشتركة في المصالح مع الجهات الاستعمارية»، و«النخبة المدنية التي استُلبت بقيم الثقافة الأجنبية والتي أُسندت إليها إدارة المؤسسات بتوجيه من هذه الجهات الاستعمارية»، وأخيرا، «مسلسل التطبيع» الذي أنهى البقية الباقية من الأمة؛ ولا سبيل إلى دفع هذا المنع الداخلي إلا باتخاذ المقاومة العربية حالة حركية دائمة التوجه إلى العالم كله، شعوبا ومنظمات، نظرا لأن هذه الشعوب والمنظمات قادرة، بحكم وجودها في دول تحفظ الصلة بين الحاكم والمحكوم، على تصحيح آراء ومواقف ساستها، إذ هذا التصحيح السياسي من شأنه أن ينعكس على هذه المقاومة في الداخل بمزيد القوة، لا سيما وأنها تحمل توجها عالميا.

السؤال الخامس: لطالما كان الجدل حيا بين القيم الأخلاقية والمصالح السياسية، فكيف حسَم «الطوفان الأقصى» هذا الجدل؟

الجواب: أول ما تجب الإشارة إليه هو التباس مفهوم «المصلحة»؛ فقد كان يدل في الاستعمال الإسلامي على معنى «المنفعة التي تعود **بالصلاح** على الإنسان»، بينما أضحى يدل في السياق المعاصر على «المنفعة التي تلبي مطلق الحاجة»؛ وشتان بين المعنيين: إذ أن المعنى الأول للمصلحة يتضمن بُعدا أخلاقيا صريحا يجعل منها لفظا مرادفا للقيمة الأخلاقية، بينما المعنى الثاني للمصلحة لا يتضمن بالضرورة هذا البعد الأخلاقي، بحيث يجوز أن تكون المصلحة مباينة للقيمة الأخلاقية، هذا التباين الذي يبرز بأوضح صورة في فكر «ميكيافيل» وفيما يسمى بـ«الواقعية السياسية».

لذلك، كان استعمال لفظ «المصلحة» في هذين المعنيين المتضادين باعثا على تشويش الفكر لدى الناطق العربي؛ وكان الأجدر أن يُوضع للمعنى الثاني مصطلح مستقل خاص به، وقد يكون هذا اللفظ هو «الغرض»، لا سيما وأن

الدول الاستعمارية باتت تستعمل مقابلاته في لغاتها للدلالة على فاسد أغراضها في المنطقة العربية كما في العبارة: «تهديد المصالح القومية»، فينساق الجمهور العربي، من حيث لا يشعر، إلى الاعتقاد بأن هذه الأغراض الاستعمارية مصالح مشروعة، إذ يضفي عليها، بحكم ثقافته الإسلامية، الصلاح الذي ليس فيها قط.

أما «طُوفان الأقصى»، فقد انبَنى على مبدإ عدم التضاد بين القيمة الأخلاقية والمصلحة السياسية، بحيث لا جدَل بينهما في سياقه، بل انبنى على مبدإ التداخل بينهما الذي ورِثه عن ثقافته الإسلامية، وهذا التداخل يتخذ فيها صورة التضمن ذي الاتجاه الواحد؛ والمقصود بهذا التضمن هو أن المصلحة السياسية تكون تابعة دوما للقيمة الأخلاقية.

وهذا يعني أن المقاوم الطوفاني يبني سياسته، بالأساس، على المعيار الأخلاقي، ويسخّر العمل السياسي لخدمة الأخلاق تسخير الوسيلة لمقصدها؛ إذ السياسة عنده عبارة عن تدبير من أجل التحرير، و«الحرية» قيمة أخلاقية عليا؛ ثم إن التدبير عنده عبارة عن تدبير للدنيا من أجل الآخرة؛ فيلزم أن يوجد، في أفق هذا التدبير، مقصد الشهادة، و«الشهادة»، هي الأخرى، قيمة أخلاقية عليا؛ وهكذا، فإن المصلحة السياسية، بحسب المقاوم الطوفاني، تكون موجَّهة على الدوام بقيمتين أخلاقيتين جامعتين هما: «الحرية» و«الشهادة»، فإما أن يتحرر، وإما أن يستشهد؛ فلولا كمال تحقق المقاوم الطوفاني بملابسة الأخلاق للسياسة ما كان ليُنجز ما أنجز من مآثر غير مسبوقة.

وقد استطاع هذا المقاوم، بفضل تلبُّس عمله النضالي بالأخلاق، أن يُرِيَ العالم مشاهد السقوط الأخلاقي الذي تؤدي إليه مادّية الحضارة الغربية؛ فقد حمل العدوَّ الإسرائيلي على كشف صور لاأخلاقيته الفاحشة، استغراقا في الكذب والخداع والتضليل وإيغالا في سفك دماء الأبرياء وتدميرا لكل قيم الحياة، بل

كشَف العورات اللاأخلاقية لدول الغرب، إذ هبّت كلها، وقد فقدت صوابها لهول ما أصاب هذا العدو، إلى مساندته بإطلاق، تَـمدُّه بأفتك الأسلحة وتؤيده في فظائع جرائمه، مُضْفيَة عليها، بلا استحياء، وصف «الشرعية الدولية»، بل فضَح **النفاق المطلق** الذي اتصف به حكامها وبعض مثقفيها، وهم يزعمون حمل لواء التنوير في العالم.

ولما كان المقاوم الطوفاني إنسانا عالميا بحق، فقد نزل منزلة **المنقِذ للعالم** من هذا السقوط الأخلاقي غير المسبوق الذي ينزل به؛ ذلك أن العالَم لا بد أن يجد في هذا المقاوم المعلّم الأمثل الذي يعينه على استرجاع الصلة المفقودة عنده بين الطرفين: «السياسة» و«الأخلاق»، إذ لا يسعه إلا أن يرى أن هذا المقاوم لم يكتف بأن يسلّم بهذا الصلة التي ورثها عن زمن ثقافي كانت فيه الحدود بين هذين الطرفين متداخلة، وإنما اشتغل، في الزمن الثقافي الحالي الذي اشتهر بالفصل بين الطرفين، ببناء منجَزه الطوفاني العظيم على هذه الصلة، مختبرا لقوتها ومتوصّلا إلى نتائج مبهرة.

ولما أيقن العالَم بأن المقاوم الطوفاني خبير بهذه الصلة بقدر ما هو وريث لها، فقد بات يُبدي حاجته إلى أن يستعيد، هو نفسه، هذه الصلة المفقودة، لكن يأبى أن تحصل هذه الاستعادة على الوجه الذي تحققت به في ماضيه لـما ترتَّب على سابق استغلالها من مفاسد، وإنما يتطلع إلى أن تحصل على الوجه الذي تتحقق به الآن في العمل الحي لهذا المقاوم المتميز؛ ومن هنا، يتأتى للمقاوم الطوفاني أن يمارس جانبا من واسع عالَـميته، معيدا الاعتبار، في المجال السياسي، للأخلاق بوصفها عنوان «الإنسانية» في تدبير العالم.

الفصل الرابع عشر

مراحل في السيرة الفكرية

1. التعريف[1]

س$_1$: وُلِدْتُمْ في سنة 1944 في المملكة المغربية بمدينة الجديدة، وكان المغرب في ذلك الوقت تحت نير الاحتلال الفرنسي؛ لو تعطينا بشكل مختصر وسريع كيف كانت نشأتكم في تلك الفترة؟

ج$_1$: بسم الله الرحمن الرحيم.

كانت نشأتي عادية ليست بها عجائب ولا غرائب تُذْكَر؛ دخلت الكُتَّابَ عند أبي، فحَفَّظَني جزءاً كبيراً من القرآن الكريم (= أربعين حزباً)، وبعدها دَخَلْتُ المدرسة الابتدائية، وكانت المدارس آنذاك تسمى «مدارس الأعيان»، وكنت أدرس عند الفرنسيين، لأنه لم تكن هناك مدارس للغة العربية، فقضيت في الابتدائي خمس سنوات؛ وانتقلت إلى الإعدادي، وتابعت جزءا من الثانوي في مدينة الجديدة، ثم بعد ذلك انتقلت إلى مدينة الدار البيضاء لإتمام ما تبقى لي من السلك الثانوي وكنت خلالها أُقِيمُ بالداخلي.

لما انتقلت إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالعاصمة؛ وبعد ذلك سافرت إلى فرنسا لإتمام دراستي العليا، وكنت متواجداً هناك أثناء

(1) أجرى الحوار الباحث الإعلامي الأستاذ عبد الرحمن ناصر.

ثورة الطلاب سنة 1968؛ لاشك أنكم تعلمون ما وقع في هذه الأحداث مما أكون قد نسيته، فلا أفصِّل القول فيها؛ على كل حال، ذهبت إلى فرنسا وأنا أحمل في قلبي هَمَّيْن أساسيين:

الـهَمُّ الأول هو كيف يتجاوز المسلمون والعرب هزيمتهم النكراء التي وقعت في سنة 1967، وكيف يُحَصِّلُون من القدرات العلمية والأكاديمية ما يُـمكنهم من التَغَلُّب على عدوهم؟ فكان هدفي هو تحصيل علوم المنطق ومعرفة العقل وآلياته بحيث يُمَكِّنُنِي ذلك من أن أتوسل بتلك الآليات والمناهج لأُنتِج ما أضاهي به خصومي وخصوم العرب والمسلمين؛ وكان حرصي في هذا التحصيل دائما هو أن أحفظ الإيمان في قلبي، والحمد لله، فقد غرس أَبِي في قلبي إيماناً لا ينمحي أبداً، وكان ذلك الإيمان طاقة جبارة وقوة دافعة لي في حياتي؛ وأعتقد أن الطفل إذا فقد الإيمان في صباه، ضاع إلاَّ أن يريد به الله سبحانه وتعالى خيراً فيحفظه، فالإيمان بذرة في الطفل تُنْبِتُ كل خير فيه، وتكون وسيلة لإرشاده في حياته.

ثم عندما كنت أدرس الفلسفة، كانت مصادرها - طيلة دراستي - أجنبية وغربية بالأساس، وكان يفاجئني أو كنت أستغرب السبب الذي يجعل الفلسفات تختلف من لغة إلى أخرى؛ فمثلا، عندما كنت أقرأ نصوصاً فلسفية بالإنجليزية، أجد فكراً يختلف عن الفكر الذي تحمله النصوص الأخرى التي أقرأها في الفلسفة الفرنسية، وأنظر أيضاً في الفلسفة الألمانية وأجد كذلك اختلافاً كبيراً بين هذه الفلسفات، فكنت أسأل نفسي: أين هي الفلسفة الإسلامية من كل هذا؟ ما موقعها من الإعراب؟ فكنت أرجع إلى فلاسفة الإسلام المدْرَسيين المعروفين، فإذا بي أجدهم لا ينطقون إلا بأفكار اليونان، مقولات كانت أو مفاهيم أو دعاوى؛ يا للأسف! لا فلسفة عندهم بالمعنى الأصيل للكلمة، أي فلسفة تكون قد أنشأتها مفاهيم إسلامية صريحة؛ فقلت في نفسي لا بد أن هناك خللا ما، فإذن ينبغي عليَّ

أن أُحَصِّل الأدوات التي تجعلني أُبدع وأُنتج فلسفة نابعة من الأصالة الإسلامية حَقّاً، وليس فقط من المصادر الإسلامية، بل من **القيم الإسلامية**؛ فهذا كان هَمِّي الثاني.

س$_2$: أحب أن أذهب معكم إلى سنة 1967، لأن هذه اللحظة كانت فارقة في مساركم، ربما ليس فقط عندكم، وإنما عند الآخرين من المفكرين والباحثين العرب لأنها كانت تمثل حالة صدمة هزت كيان الأمة الإسلامية والعربية برمته؛ هل درستم الفلسفة بعد سنة 1967 أم بدأتم دراستها قبل سنة 1967.

ج$_2$: بل قبل سنة 1967، بدأت أَدْرُسُ الفلسفة منذ سنة 1963؛ دَرَسْتُ جزءاً منها باللغتين الفرنسية والعربية في كلية الآداب بالرباط، وحصلت على الإجازة سنة 1967 في المغرب، ثم انتقلت لإتمام تعليمي في فرنسا، فحصلت على إجازة ثانية هناك في الفلسفة، ثم دكتوراه السلك الثالث - أو ما يُسَمَّى دكتوراه الاختصاص - في فلسفة اللغة في سنة 1972، ثم بعد ذلك على دكتوراه الدولة في المنطق الحجاجي والطبيعي سنة 1985.

س$_3$: لماذا كان اختياركم للفلسفة كمسار في الدراسة تحديداً؟

ج$_3$: السبب هو أني كنت أريد أن أصل إلى أمرين: أولاً، أن أصِل إلى إنشاء فلسفة إسلامية أصيلة؛ والثاني، أن أتمكن من الأدوات المنطقية والآليات المنهجية التي تستعمل في المجال الفلسفي، لأن الأصل في الدراسات المنطقية أنها كانت ضمن الدارسات الفلسفية، لكنها أخذت تستقل تدريجياً وتلتحق بالدراسات الرياضية، وأصبح هناك منطق رياضي، وما إلى ذلك.

س$_4$: لحظة نكسة 67، ما الذي حدث لكم في هذه اللحظة فَتَغَيَّر مساركم بهذا الشكل؟

ج4: ما حدث هو الهزيمة المنكرة، بل البهتان الذي صاحبها آنذاك، بحيث كان يُسَوَّل إلينا من خلال ما كان ينشره الإعلام العربي بأن هناك انتصاراً عربياً ساحقاً على العدو، بينما الحقيقة أنه كانت هناك هزيمة نكراء في الميدان واندحار شنيع للجيوش العربية، وأرجو ألا يتكرر هذا الأمر مرة أخرى؛ هذا الحدث التاريخي جعل مني شاباً مندفعاً يريد أن يحقق آماله في الحياة وآمال الأمة التي ينتمي إليها، فكانت هذه الحادثة من أهم الأسباب التي أثرت فِيَّ تأثيراً كبيراً وقَلَبَتْ مساري رأساً على عقب.

س5: من هنا انْدَفَعْتُم لدراسة العقل، ما الذي جعلكم...؟

ج5: اندفعت لدراسة العقل من حيث قدراته الاستدلالية وآلياته المنطقية الحجاجية لأَسْتَأْنِفْ ما كنت بصدد قوله؛ بعد ذلك واصلت أبحاثي الجامعية وسجلت الدكتوراه الأولى - دكتوراه السلك الثالث - وكان موضوعها يتعلق بتأثير بنيات اللغة في الفلسفة، وفيها بَيَّنْتُ كيف أن الفلسفات الكثيرة التي ندرسها باعتبارها فلسفات مشتركة بين الإنسانية جمعاء، إن هي في الحقيقة إلا فلسفات منسوبة إلى مجال ثقافي معين - سميته في أعمالي اللاحقة بـ«المجال التداولي»، إما المجال اليوناني أو المجال الألماني أو المجال الإنجليزي أو المجال الفرنسي، ولا شيء غير ذلك؛ فهذا الأمر بَيَّنْتُهُ في أبحاثي الأكاديمية، وبَيَّنْتُ أيضا - في هذه الأطروحة الأولى التي كان عنوانها: **اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللسانية لمبحث الوجود** - كيف أنه لم تكن هناك قط فلسفة إسلامية بهذا المعنى.

س6: حتى في تراثنا الإسلامي العربي لم تكن هناك فلسفة إسلامية؟

ج6: لا أعتقد أن هناك فلسفة إسلامية، بل بَرْهَنْتُ على أنه ليست هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الذي هي موجودة به في الثقافات الغربية، أي فلسفة تستمد مفاهيمها ومعانيها ومضامينها من لغتها وثقافتها كما تستمد هذه الفلسفات

الأخرى المضامين والمفاهيم الفلسفية من لغاتها الأم وثقافاتها الأصلية؛ كانت الفلسفة الإسلامية كما اشتغل بها فلاسفة الإسلام المدرسيون متأثرة باللغة اليونانية بشكل أقول يدل على الجهل.

س$_7$: ومن هنا يأتي موقفكم من فلسفة ابن رشد.

ج$_7$: أرى أن الفلاسفة المسلمين لم يجددوا قط فيها ألفوه، بل في الحقيقة لم يفعلوا إلاَّ شيئا واحداً، وهو أنهم حاولوا التوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه، وهو التوفيق بين «العقيدة الإسلامية» وبين «المفاهيم اليونانية» التي لم يكن من ورائها إلا عقيدة أخرى؛ فهذا التوفيق يستحيل قيامه، ومع ذلك وفَّقوا بين الطرفين، فإشكالية التوفيق بين «الحكمة اليونانية» المنقولة و«الشريعة الإسلامية» المأصولة إشكالية مغلوطة في أساسها.

2. الفلسفة والدين

س$_8$: من هنا يأتي الافتراض لدى بعض المفكرين بأن هناك تعارضا واضحا بين الفلسفة والدين.

ج$_8$: هناك فرق بين الفلسفة كما أتصورها وبين الفلسفة كما وصلتنا في تراثنا الإسلامي: الفلسفة التي وصلتنا فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية؛ أما ما أدعو إليه وأريده، فهو أن تكون هناك فلسفة مستمدة من الثقافة الإسلامية، أصولا ومفاهيم ومضامين واستدلالات، وللأسف هذا هو الذي لم يحصل.

س$_9$: وهذا هو نفس السبب الذي جعلكم تأخذون موقفا واضحاً من ابن رشد، رغم أن بعض المثقفين والدارسين يعتقدون أن ابن رشد فيلسوف مهم جداً باعتبار أنه هو الذي بُنِيَتْ الفلسفة الغربية الحديثة على خلاصات إنتاجه واجتهاده.

ج$_9$: لا أنكر قدرة ابن رشد على أن يحذف من الفلسفة الإسلامية الإسلامية التي كانت بين يديه كل أثر إسلامي؛ فقد خَلَّصَهَا من «الشوائب» الإسلامية، بل وأَرْجَعَهَا إلى الغرب من باب بضاعتنا رُدَّتْ إلينا؛ أرجعها إلى أصلها اليوناني كنصوص لا شائبة إسلامية فيها، فأقبَل عليها الغربيون في نهضتهم باعتبار أنهم وجدوا فيها مرادهم، فلم يتعبوا أنفسهم في تشذيب الفلسفة التي ورثها ابن رشد من الفارابي وابن سينا والكندي؛ وهكذا فقد شَذَّبَ ابن رشد كل شيء أدخله هؤلاء الفلاسفة السابقون عليه كآثار فلسفية تميز الفكر الإسلامي، بل كان يسخر من ابن سينا ويستهزئ من غيره؛ هكذا، يكون ابن رشد قد صَفَّى الفلسفة التي وصلته من الفارابي وابن سينا والكندي من كل آثار إسلامية، بحيث وجد فلاسفة الغرب ضالتهم في ما قدمه ابن رشد لهم، وهو أرسطو مشروحا، انطلاقا من نصوصه دون إضافات أو تقريبات إسلامية.

ورغم أني لم أتعاط الاختصاص في «تاريخ الفلسفة»، فقد اشتغلت بهذا التاريخ في إطار اطلاعي على مباحث الفلسفة؛ فأخذت بعض النصوص المترجمة التي كانت بين يدي ابن رشد، وقارنتها بالنصوص الأرسطية اليونانية الأصلية، فوجدت فروقا بينهما وأخطاء كثيرة، فلم يكن ابن رشد يفهم «أرسطو» دائما كما هو في أصله؛ ومع ذلك، يقول الدارسون إن ابن رشد استوفى فهم أرسطو؛ ولو أني واصلت هذا الطريق، لكشفت عن جوانب كثيرة في هذا الباب من التهافت؛ فَفُهُوم ابن رشد لفكر «أرسطو» لا تتفق على الدوام مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية.

س$_{10}$: سأتفرغ قليلا للغزالي، لأنه غالبا ما يوضع ابن رشد في مواجهة الغزالي، يعني يقدم بوصفه الرجل الذي هاجم الفلسفة وكشف تهافت الفلاسفة وما إلى ذلك؛ أحب أيضاً، أستاذ طه، لو تُعَرِّج لنا على رأيكم في الغزالي وكيف اسْتَقَيْتُم من فكره في بعض الجوانب؟

ج$_{10}$: كثيرا ما نسبني قراء أعمالي والباحثون في فكري إلى أبي حامد الغزالي؛ والظاهر أن قرائي لم يحالفهم تمام الصواب في هذا التقدير، ذلك أنه لم تكن لي أية علاقة مع فكر الغزالي في البداية، لكن شاء الله تعالى أن تكون طريقي في الممارسة الفكرية شبيه بالطريق الذي نهجه الغزالي.

أولاً، لقد تناول الغزالي الدراسات الأصولية واشتغلت بها أنا أيضا؛ ثانياً، قلت بضرورة اعتماد المنطق في علم أصول الفقه وقال به هو أيضا؛ ثالثاً، قلت وكتبت عن مغالطات الفلسفة الإسلامية، وكتب فيها هو أيضا؛ رابعاً، خاض الغزالي تجربة صوفية مخصوصة وخُضْتُ غمارها أنا أيضا، وهكذا. فإذن هناك شبه بيننا في المسار الفكري، والذي يقرأ كتبي يقول: «إن هذا الشخص أخذ عن الغزالي مواقفه»، حتى إني سمعت من قال: «إن الباحثين والنقاد يعدونكم شارحا من شراح الغزالي»، وليس الأمر كذلك.

الحقيقة، إني لم أرجع إلى الغزالي لقراءة كتبه إلا بعد خوضي لتجربتي الروحية، لاحقاً؛ فبعد خوضي لغمار هذه التجربة الروحية على يد أستاذ في السلوك وشيخ مُرَبٍّ، قلت لنفسي: «لِأَنظُرْ وأَرَ ما فعل الغزالي وما كتبه»، فقرأت كتبه ووجدت أن له فهماً جيداً للفلسفة، ووجدت أيضا فيما يتعلق بموضوع الأخلاق عطاء كبيراً. لكن الغزالي فاجأني في أمر لم يكن في الحسبان، وقد دحَضْتُهُ في كتبي، وهو تعصُّبه لمنطق «أرسطو»، فهو يعتبر أن منطق «أرسطو» منطق كوني وإنساني وعالمي، بمعنى أن قوانين المنطق التي وضعها «أرسطو» قوانين تنطبق كاملة على العقل البشري؛ فقد كان الغزالي يتصوَّر وجود عوالم أخرى، ولكنه كان دائما يقول بأن القوانين فيها ستكون كالقوانين الأرسطية؛ فهناك نظرية له تقول: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، فكان يفترض وجود عوالم ممكنة، ويعتبر أنه لو وجدنا أو افترضنا أن هناك عوالم أخرى، فإن القوانين ستكون فيها خاضعة للمنطق الأرسطي.

أما أنا، فأَرُدُّ هذه الدعوى ردا كاملا، لأن المنطق الأرسطي لا يعمُّ هذا العالم نفسه؛ فهناك قضايا لا يمكن نهائيا أن يفيد فيها المنطق الأرسطي، وقد تجاوز هذه الدعوى المناطقة المحدثون الذين طوروا أنواعاً وأصنافاً أخرى من المنطق الرياضي؛ فإذن، الغزالي، كما قال عنه بعضهم: «لم يخرج من بطن الفلسفة». وكذلك الأمر، هو فعلاً لم يخرج من بطن الفلسفة مع أنه انتقدها.

س$_{11}$: رغم تأليفه كتاب **تهافت الفلاسفة**.

ج$_{11}$: رغم انتقاده للفلاسفة المسلمين؛ لقد انتقدهم أساساً في المضامين الفلسفية، وليس في الآليات الاستدلالية؛ مثلا، انتقدهم في قولهم بـ«قدم العالم» وأن «العالم قديم قدم الدائم»؛ وأيضا انتقد قول ابن سينا، - ويؤسفني أن يكون ابن سينا قد قال بهذا - بـ«أن الله يعلم بالكليات، ولا يعلم بالجزئيات»؛ وانتقدهم في «إنكار البعث» بشكل أو بآخر؛ وأعتبر أن الغزالي قد أصاب في انتقاده لهؤلاء الفلاسفة وإنكار هذه الدعاوى عليهم، لكنه أخطأ في تكفيرهم.

س$_{12}$: هذا يعني أن الغزالي رغم أنه كان يردُّ على الفلاسفة، لكنه كان فيلسوفاً لأنه توسل بالفلسفة في نقده للفلاسفة.

ج$_{13}$: هو متأثر بالمنطق الأرسطي فقط، وجوابي على السؤال التالي: هل أبدع الغزالي فلسفة إسلامية أصيلة أم لا؟ أقول: نعم لقد أبدع الغزالي فلسفة إسلامية، لكن لا بالمعنى العقلاني التجريدي، بل أبدعها بالمعنى الصوفي الأخلاقي، وهي تلك التي نجدها في كتاب «إحياء علوم الدين»، وإن حاول واجتهد في ذلك بشكل لا أقول عنه أنه كليٌّ وجامعٌ؛ فابن تيمية مثلاً تجاوز الغزالي واستطاع أن ينتقد المنطق الأرسطي واجتهد في إبداع واستخراج آليات استدلالية موجودة في القرآن الكريم وفي الثقافة الإسلامية، منها: قياس الأوْلى وقياس التمثيل وغير ذلك من الأقيسة والاستدلالات؛ أما ما فعله الغزالي فهو أنه أخذ المنطق الأرسطي وبدأ

يبحث في القرآن الكريم عن الآيات التي يمكن أن تتفق مع هذه الاستدلالات الموجودة في هذا المنطق، فسماها «الموازين»، وكان يقصد بها القياسات المنطقية الأرسطية، فأخرج كتابا سماه **القسطاس المستقيم**، ووضع تلك الموازين التي لم تكن سوى منطق «أرسطو».

أما ابن تيمية، فقد اجتهد في نقد المنطق الأرسطي نقداً أصاب فيه بشكل يدل على عبقرية واضحة؛ وما ادَّعَاهُ من دعاوى يتفق مع مجمل النظريات المنطقية الحديثة، وقد آسفني كل الأسف أن الدارسين المحدثين لفكر ابن تيمية لم يتمكنوا من أدوات المنطق الحديث حتى يستطيعوا أن يُقَوِّمُوا حق التقويم ما أتى به ابن تيمية من اجتهادات منطقية.

3. صدمة انتكاسة 1967 والدراسة في فرنسا

س$_{14}$: أعود إلى «السوربون»، أنتم بعد سنة 1967 ذهبتم إلى جامعة «السوربون» وحُزْتُم على الدكتوراه الأولى عام 1972. لو تُكَمِّلُونَ لنا بشكل ميسر وبسيط كيف كانت تجربتكم الأكاديمية في فرنسا وتجربة الدراسة في السوربون خصوصاً؟ أو ما هي أهم الخلاصات التي وصلتم إليها في ذلك الوقت وأنتم تخرجون من دولة المغرب التي كانت تحت نير الاحتلال الفرنسي وتخرجون أيضاً من صدمة نكسة سنة 1967؟

ج$_{14}$: أقولها باختصار، لقد كان وجودي في فرنسا وجوداً معرفياً محضاً، ما كنت أشتغل بشيء آخر غير الدرس والتعلم؛ فكنت أذهب إلى الجامعة وأسجل نفسي في أقسام متعددة وبشهادات مختلفة، وأذكر لك أني حَصَّلْتُ على شهادة في تاريخ العلوم، وشهادة أخرى في تاريخ الفن، وشهادات عديدة في مختلف الاختصاصات المعرفية؛ وانكببت كذلك على تعلم اللغات الأجنبية الحية والميتة:

اليونانية والألمانية خصوصاً؛ إذ كان مرادي هو أن أتمكن من قراءة وفهم مجمل النصوص الفلسفية والمراجع الأكاديمية باللغات المختلفة؛ وكانت النتيجة أني أصبحت أعمل بقدرة قد تَسْتَغْرِبُ لها؛ فكنت أستطيع أن أجلس إلى مكتبي لمدة أربعة عشر ساعة؛ طبعا، كنت أتوقف لدقائق للصلاة أو لتناول بعض الطعام الذي أكون قد حَضَّرْتُه من قبل حتى أدفع عني الجوع؛ لكن في باقي الوقت كنت أجلس إلى المكتب منكبا بشكل طقوسي على الدراسة والمطالعة، بحيث قضيت كامل سنوات دراستي في أوروبا منكبا على التعلم والتحصيل.

س$_{15}$: هل الأربعة عشر ساعة هذه استمرت معكم لاحقا عندما رجعتم إلى المغرب، أم أنها كانت فقط في فترة الدراسة في فرنسا؟

ج$_{15}$: استمرت معي، ولكن بشكل متقطع، وليست بالاتصال الذي كانت عليه في فرنسا. لكني كنت أتجاوزها في بعض الأحيان، فأقضي يومي كاملاً في البيت وأوزعه على أربعة وعشرين ساعة، وفيها نصيب من العمل المتواصل في مكتبي والذي قد يتجاوز أربعة عشر ساعة في اليوم.

4. أسباب العودة إلى المغرب

س$_{16}$: بعد الدراسة في جامعة «السوربون» في فرنسا، عدتم إلى مدينة الرباط، ورابطتم فيها طيلة حياتكم؛ عادة، وأنا أحكي معكم الآن، كل الشباب في العالم العربي يمكن لهم أن يذهبوا للدراسة في فرنسا أو غيرها من الدول الأخرى الأوروبية أو إلى أمريكا ولا يحبون أن يعودوا إلى بلدهم. فلماذا عدتم أنتم إلى المغرب؟

ج$_{16}$: لَمَّا ذهبت إلى فرنسا لإتمام دراستي كان عندي هدف واحد محدد، وهو أن أضاهي غيري من أعدائي وأعداء أمتي عقلاً وعطاءاً وإبداعاً؛ هذا كان همي

الأول، ولم يكن أي شيء يشغلني غير ذلك؛ فكان قصدي من الذهاب إلى فرنسا هو أن أُحَصِّلَ أقصى ما يمكن من العلم والمعرفة حتى أستطيع أن أنشئ فلسفة تفيد الأمة العربية والإسلامية؛ هذه كانت غايتي: التحصيل العلمي والأكاديمي، فكنتُ لا أتمتع بما يتمتع به بعض الشباب والطلبة من ارتياض المقاهي والملاهي والحفلات، إذ كانت سنوات مُقَامِي في فرنسا كلها عبارة عن انكباب على الدرس والتحصيل الشديدين، بل من الدروس ما كان توقيتُ بعضها في الفجر، إذ كانت السوربون قد ازدحمت بالطلبة، فكان بعض الأساتذة أحيانا يعطون دروسهم بدءا من الساعة السادسة صباحا، فكنت أحضر تلك الدروس رغم أنها كانت مبكرة، فضلا عن أنها كانت دروسا تكميلية واختيارية فقط، إذ كانت لا تدخل في صلب المقرر الدراسي، ومع ذلك كنت أستيقظ باكرا وأذهب لتحصيلها.

وهذا لا يعني أني حصرت مُقَامِي في فرنسا فقط، بل كنت أذهب إلى إنجلترا وبالخصوص إلى جامعة «أكسفورد»، لأحضر بعض الدروس والمحاضرات، وكنت أختار من بين الدروس تلك التي لا أجدها في فرنسا كالمنطق مثلا، فكنت أحضر بعض هذه الدروس وأقيم هناك مدة، وأرتاد الخزانات والمكتبات، وخاصة خلال العطل الصيفية فيما بعد ذلك.

س$_{17}$: سأقفز إلى نقطة أخرى؛ لديكم اهتمام خاص بمسألة «التجديد»؛ و«التجديد» هنا على وُسْعِهِ: «تجديد علم الكلام» و«تجديد العقل» و«تجديد التراث»؛ أي أن لفظة «التجديد» أصبحت لديكم مألوفة في كافة الحقول المعرفية التي تشتغلون بها؛ فلماذا وما الذي دفعكم دفعاً إلى تلك المساحة، وما هي العلاقة، في تصوركم، بين الماضي الذي هو تجديد التراث والحاضر – وأنتم عندكم مسألة التجديد أساسية – الذي يرسم المستقبل؛ ما هو شكل العلاقة التي تتصورونها بين الماضي والحاضر والمستقبل بهذا الشأن؟

ج17: إن مفهوم «التجديد» بالنسبة لي هو مفهوم أصيل في الثقافة الإسلامية بدليل قول الرسول ﷺ: «جددوا إيمانكم»، يعني أنه في الثقافة العربية القديمة لا يقال «الإبداع» وإنما «التجديد». فاستعملت كلمة «التجديد» بدلا من «الإبداع» في كتبي الأولى؛ أما المراد بها عندي فهو الإبداع؛ ثانيا، كنت أحاول أن أستخرج من بطون التراث كل ما أراه مفيداً للأمة الإسلامية العربية الحاضرة في مواجهتها لتحديات العصر؛ والمثال على ذلك أني اشتغلت بعلم الكلام وكان مرادي من ذلك هو استخراج المنهجية المنطقية الموجودة في علم الكلام؛ فحينما تقرأون كتابي في علم الكلام لا تجدون أي كلام مفصَّل عن مسائل الفرق الإسلامية ومختلف المساجلات والمناظرات التي عرفها تراثنا؛ ففي كتاب **«في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»** الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1987 كنت أبحث فقط في المنهجية التي كانت تتبعها هذه الفرق المختلفة، والتي كانت في أساسها منهجية منطقية بامتياز، حتى أقدمها للباحثين والقراء لكي ينتفعوا بـها في وصل الحاضر بالماضي؛ فعندما ننظر في ماضي تراثنا، فإذا لم نأخذ مضامينه، فعلى الأقل نأخذ ما يصلح من مناهجه لمواجهة هذه التحديات المعرفية المعاصرة الكثيرة التي تواجه الأمة العربية والإسلامية.

س18: لفظة «التجديد» لديكم مقصودها هو «الإبداع»، وأنه كان مفهوماً ومعتادا في التراث الإسلامي؛ سؤالي لكم: أنتم لديكم خمس أو ستة لغات، كيف حصلتموها؟ وكيف تقرأون الفلسفة بهذه اللغات؟

ج18: تعلمتها من أجل قراءة وفهم النصوص الفلسفية واستخراج ما يمكن لي أن أستدل به على الدعاوى التي أدعيها، وهي: اللغة العربية، واللغة الفرنسية، واللغة الإنجليزية، واللغة الألمانية، هذا عن اللغات الحية؛ أما اللغات الميتة: فاللغة اليونانية، وشيء من اللغة اللاتينية؛ وقد حَصَّلْتُ هذه اللغات القديمة الميتة في فرنسا؛ أما اللغات الحية كالألمانية فدرستها في المغرب، فكنت مسجّلا في «معهد

غوته» الألماني بالرباط، واخترت إعطاء الأولوية لدراسة وتعلم اللغة الألمانية، لأن هناك لغات فلسفية عديدة، والألمانية من بينها، وهي من أكثر اللغات قدرة على التفلسف، مقارنة بأية لغة أخرى مما أعرفه من اللغات الحية كالفرنسية والإنجليزية.

س$_{19}$: ومن هنا يأتي حُبُّكُم للغات... وكثير من الباحثين يضعونكم إلى جانب «هايدغر» في فلسفة الكينونة، فيبدو أنكم تقرون بقيمة الألمانية وبكونها لغة فلسفية عليا...

ج$_{19}$: لكن هذا الإقرار لا ينبغي أن يدفعنا إلى القول بتفاضل اللغات المطلق وبأن هناك لغات لا تصلح للتفلسف، لأن مقصودي في قراءتي للفلاسفة الألمان كان هو أن أستفيد من أساليبهم المخصوصة في وضع مفاهيمهم وطرق ادعاءاتهم واستدلالاتهم؛ لقد حاولت أن أَتتبَّعهم في كل هذه الأمور لأعرف كيف يفعلون ذلك؛ وقد تقول لي: «قُمْتَ بالـمِثْل واستنسختَ ما فعلوه»؛ أنا لم أُقَلِّد لغة معينة، ولكن كنت أَتَمَثَّلُ الحصيلة المنهجية بالنسبة لكل تلك الثقافات، وكنت أعيد إنشاءها بناءاً على خصوصية ثقافتنا الإسلامية والعربية، يمكن أن أعطي أمثلة على ذلك.

س$_{20}$: اعطِنا مثالا ...

ج$_{20}$: مثلا، أُبَسِّطُ، ولو أن الأمثلة الجيِّدة هي الأمثلة الدقيقة؛ لو أخذنا لفظة «الوجود» في اللغة الفرنسية، أي «Existence»، فإنها مشتقة من «stance»، ومعناها الأصلي: «القيام» و«الحالة». فالفيلسوف الفرنسي يتفلسف حول هذا المفهوم بالتركيز على «قيام الشيء بذاته»، يعني أنه يُدْخل في تعريف «الوجود» معنى «قيام الشيء بذاته»؛ ولذلك، يستطيع أن يربطه بـ مفهوم «Ousia» عند اليونان الذي ترجمه الفلاسفة المسلمون القدماء بـ«الجوهر»؛ فـ«الجوهر» عند اليونان معناه «الشيء القائم بذاته»؛ وعند العرب لفظة «الجوهر» لا تدل على هذا المعنى، فالجوهر في اللغة العربية يدل على «لُبِّ الشيء» رغم أن الأصل فيها يرجع إلى اللغة الفارسية؛

فإذن، بالنسبة للفظ «الوجود» العربي ليس فيه معنى لـ«القيام»؛ وإذا بحثنا من ناحية اللغة العربية في معنى «الوجود»، نجد أنها لفظة يُقصد بها «الظفر بالشيء»، «وَجَدْتُ الشيء» بمعنى «أني ظفرت به»؛ فحينما أتكلم عن «الوجود» ينبغي أن أُدخل في اعتباري معنى «الظفر» في تحديد معنى «الوجود»؛ فإذا أدخل الفيلسوف الفرنسي بالنسبة لـ«Existence» معنى «القيام» أو «الحالة»، فينبغي أن يُدخل المتفلسف العربي في مفهوم «الوجود» معنى «الظفر بالشيء».

ولكن ماذا يحصل عندنا نحن؟ في الكتابة العربية عندما يتكلم أحدهم عن «الوجود»، فإنه يحدده بما يحدد المتفلسف الغربي مُقابلَه في لغاته الأجنبية، فوقعت، بسبب ذلك، فوضى وتَضَارُبٌ بين الخلفية الثقافية للعربي والخلفية الثقافية التي أخذها منقولةً عن لغات أخرى، فانقطع الإبداع عندنا؛ فلا يستطيع المتفلسف العربي أن يُبدع، لأن التواصل بين الخَلفيتين غير ممكن، فَيَتَحَجَّرُ العقل؛ وهكذا، دخلنا في عصر الانحطاط في الشروح المتوالية والشروح على الشروح؛ إن الفلسفة كما وصلت إلينا في تراثنا الإسلامي العربي تُحدث قطيعة وإيقافاً وتجميداً للعقل في أصالته الثقافية الخاصة.

هذا هو السبب الذي يجعلني أُبدع مفاهيم فلسفية جديدة موصولة بالثقافة الإسلامية، بحيث يمكن أن نتفلسف ونطوّر أفكارنا بناء عليها؛ فمثلا لو رجعت إلى كتاب **الفلسفة والترجمة**، فإنك تجد أني خَصَّصْتُ ما يقارب مائة صفحة لإنجاز **ترجمة تداولية** لعبارة «الكوجيطو الديكارتي» التي تم نقلها إلى العبارة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»؛ فهذه الجملة ليست عربية، لا مضمونا ولا صيغة؛ وحتى إذا سلَّمنا باستعمالها على هذا النحو في اللغة العربية، فينبغي أن نقول: «أفكر إذن أوجد»؛ ولكن المعنى العربي الأصلي غير متضمَّن في هذه الترجمة.

فقد تَرْجَمْتُهَا: «انظُر تجدْ»، فأَرْجَعْتُ «الوجود» إلى أصله وهو «الظفر بالشيء»،

ثم إن «النظر» في اللغة العربية يفيد معنى «البَصَرَ بالعين»، ويفيد أيضا «التَبَصُّرَ بالعقل»، فجمعت بين معنى «الوجود» (= «الظفر بالشيء») ومعنى «النظر» بمعنييه: «أن تنظر حسيا» و«أن تنظر عقليا».

س$_{21}$: ومن هنا يأتي هذا الارتباط بين الفلسفة واللغة، أحاول أن ألخص ما قلتم: الفلسفة هي الشيء الأساس الذي اهتم به طه عبد الرحمن، ومن خلالها تفرع في بحوثه الأكاديمية إلى فروع بحثية أخرى من اللغة إلى المنطق... بمعنى أن الفلسفة عندكم هي أم العلوم حقيقة.

ج$_{21}$: الفلسفة كما كانت أصلا هي أم المعارف والعلوم ولا زالت، رغم أنه تم خلال تاريخها الطويل استقلال العديد من المجالات المعرفية عنها؛ «ما هي الفلسفة؟»، هذا السؤال هو آخر ما يطرحه الفيلسوف على نفسه؛ فحينما يشتغل الفيلسوف ويقضي كل عمره في التفلسف، آخر سؤال يضعه ويختم به مساره التفلسفي هو: «ما هي الفلسفة؟». وسأذكر لك جوابا على السؤال «الفلسفة، ما هي؟» لو بَسَّطْنَاهَا، فهي «الحكمة»، لا بالمعنى الذي استعمله فلاسفة الإسلام، ولكن بالمعنى الذي يستعمله الإسلام نفسه.

س$_{22}$: هل يمكن أن تعطينا شرحاً لهذه المسألة بشكل مختصر وسريع؟

ج$_{22}$: الشرح طويل... كلمة «صوفيا» كانت تُسْتَعْمَلُ، ليس عند اليونان، بل عند العديد من الأقوام قبلهم، أولئك الذين كانوا يستوطنون بلاد ما بين النهرين؛ والأصل في استعمالها هو أنها مأخوذة من تلك الثقافات الشرق أوسطية، وتسربت إلى اليونان فيما بعد، وكان المراد بها في تلك الثقافات «الحكمة»؛ وما نفهم نحن المسلمين من «الحكمة» هو أنها «المعرفة المعمول بها»؛ وظل الدهاقنة والكهنة يحافظون على «الحكمة» بهذا المعنى في تلك الفترة؛ وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم، كما في الآية ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ، وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

كَثِيرًا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، بناءً على وجودها في الثقافات السابقة على ثقافة اليونان، وانتقلت من هذه الثقافات إلى الثقافة التوراتية أيضاً.

فقبل «سقراط» كانت «الحكمة» تعني: «علم يُعْمَلُ به»، وبعد سقراط أصبحت «الفلسفة» تعني «مَحَبّة الحكمة»؛ فقد كان عند اليونان تقدير وتبجيل لهذه «المعرفة المعمول بها»؛ فكان أن أحبها «سقراط»، وكان يقول: «الدليل على حُبِّي للحكمة أنني سأسلك وفقها»، فكانت فلسفة «سقراط» كلها فلسفة أخلاقية بامتياز، وكانت إرادته ورغبته هما أن يستحق هذه الحكمة، باعتبار أنه سيعمل على وفقها، وكان يقول: «أنا لَسْتُ حكيماً، وإنما أطلب الحكمة فقط»؛ وقد نَسب بعضهم هذا القول إلى «فيتاغوراس»، لكنها تجسدت في سلوك «سقراط» تجسداً كاملا.

5. التصوف والفلسفة

س23: هنا تأتي تجربة غريبة؛ شيءٌ ما في مساركم الفكري وهي تجربة التصوف؛ في البداية انطلقتم من مسلك عقلي وفلسفي، ثم نجد بعد ذلك انقلاباً في المسار، وأن هناك تجربة صوفية خضتموها ستنعكس أيضاً على أفكاركم، نحن أمام تجربة مكثفة، كيف دخلتم أصلا في التصوف؟

ج23: الشيء الذي هو في غاية الأهمية هو أن «الفلسفة أصلها التصوف»، لأن الفلاسفة السابقين على «سقراط» كانوا، حينما يتكلمون عن «الحكمة»، يقصدون بها «النظر المعمول به» كما قلت سابقا، وكان مفهوم «الحكمة» موجودا عندهم بهذا المعنى وكانت له صلة بالدين، فكانت «الحكمة» موصولة بالدين وصلاً تاماً، حتى اشتهرت عندهم اتجاهات روحية كـ«الأورفية»، لا أريد أن أدخل في هذا التاريخ الدقيق؛ فـ«الحكمة» كانت هي «المعرفة المعمول بها»، أي المعرفة المتصلة بالدين، لأن «العمل» عندهم كان هو الدين؛ ولذلك، سمّى العرب فيما بعد هذا

العمل بـ«التصوف»؛ فالظاهر أن «التصوف» كلمة مشتقة من «صوفيا»، أي «الحكمة».

لكن ماذا وقع للفلسفة؟ لقد قُطِعَتْ «الحكمة» عن أصلها العملي، فاحْتُفِظَ بالنظر والمعرفة وحدها، واستُبعد التطبيق وتُرِكَ العمل وأصبحت الفلسفة عند اليونان وما بعدهم نظراً فقط.

أما أنا، فأتعامل مع الفلسفة كما كانت في أصلها؛ و«الحكمة»، كما كانت من قبل، عبارة عن ممارسة وعمل؛ فالتصوف، في الحقيقة، هو أصل الفلسفة، لكن الفلسفة تنكرت للجانب العملي من التصوف.

س$_{24}$: كيف دخل طه عبد الرحمن عالم الممارسة الصوفية؟

ج$_{24}$: اشتغلت، في البداية، بالفلسفة والمنطق، وقد تَبَيَّنَ لي من خلال المنطق حدود النظر العقلي المجرد، فأردت أن أتجاوز هذه الحدود، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالعمل؛ لماذا؟ لأن العمل ليس من جنس النظر، فالعمل يفتح لك آفاقاً أخرى في النظر لم تكن في الحسبان؛ فإذن، العمل يفيدني في توسيع العقل؛ وينبغي لهذا العمل أن يكون عملاً صالحاً ينفع في توصيلك إلى توسيع العقل ومداركه؛ فكان هذا هو الطريق الذي جعلني أبحث عن العمل، فكما أني بحثت عن النظر وأوصلني هذا النظر إلى حدوده، رجعت إلى العمل والممارسة لتوصلني إلى ما لم يستطع النظر أن يوصلني إليه. ويتمثل العمل الديني في كليته - بالنسبة لي كما أتصوره - في التجربة الروحية الصوفية، إذا سُلكت بشرائطها الواجبة فيها؛ لا أقول إن أي تجربة تمارس كيفما اتفق ينتهي أصحابها إلى التصوف، بل إن للتصوف شرائطه المعلومة، وهذه الشرائط ينبغي أن تُسْتَوْفَى؛ وبمعنى آخر إذا كان النظر يوصّلك كباحث عن الحقيقة أو يجعل علاقتك بالأشياء علاقة مثالية، فأنت تحتاج إلى علاقة بالعمل تكون علاقة اقتدائية، لا بد فيها من «النموذج أو القدوة»، لأن الاقتداء أو العلاقة الاقتدائية

ليست هي العلاقة النظرية بالأشياء؛ فالعمل لا بد له من اقتداء، وهذا هو الذي جعلني أخوض غمار الممارسة الصوفية.

لنفرض مثلا أني صَنَعْتُ آلة غير معهودة، فلا يمكنني أن آتي بأي شخص كيفما كان وأقول له: «هذه هي الآلة، تفضَّل فشَغِّلْهَا»؛ ينبغي أن يكون هناك أستاذ مُوَجِّهٌ لِيُبَيِّنَ له كيفية استعمالها والاستفادة منها؛ فلا يمكن للإنسان أن يصل إلى العمل بمفرده، بل لا بد من أستاذ يوصّله إلى ذلك العمل، وهذا ما يفسر لماذا لجأت إلى التلمذة في جانب العمل، كما أنّي تتلمذت في جانب النظر على غيري.

س$_{25}$: ومن الثمانينات حتى الآن التصوف بالنسبة لكم هو التطبيق الفلسفي للحكمة.

ج$_{25}$: هو التطبيق الذي فقدَته الفلسفة، فالنظر الفلسفي لا ينفع في توسُّعه إلا العمل بالطريق الاقتدائي، وليس الطريق التصوري؛ فالعلاقة بالعمل ليست علاقة تصورية، وإنما هي علاقة اقتدائية، لأن العمل أساساً لا يقوم بدون اقتداء، ومن يقول بغير هذا، يخطئ.

6. فلسفة الأخلاق

س$_{26}$: هذا يأخذنا في مشروعكم إلى جزئية فلسفة الأخلاق، وهذا هو اختصاصكم أو الشيء الذي تكتبون فيه وتنتقدون من خلاله وتتحركون انطلاقاً من أرضيته؛ ونحن نتحدث الآن عن التصوف وأنتم تحدَّثتم سابقاً عن أبي حامد الغزالي وكتاب «إحياء علوم الدين»، وكيف أنه كان هو الشيء الموجود في علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق في التراث الإسلامي. كنا نتحدث قبل الحلقة، وقلتم لي إن التراث الإسلامي ليس فيه كثير عمل على الفلسفة الأخلاقية. فلو تشرحون لنا كيف لم يكن في التراث فلسفة أخلاق قائمة الذات.

ج$_{26}$: هذا هو الذي أستغرب له، وأقول لك سراً لم يتفطن إليه أحد وهو أن السبب هو «النقل»؛ وهذه أطروحة سيضج لها من اشتغل بالأخلاق من الباحثين؛ إن الشيء الذي عرقل وجود فلسفة أخلاقية إسلامية هو نقل فلسفة الأخلاق لأرسطو، فكتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» نُقل إلى العربية، فأثر تأثيراً كبيراً في الفكر الإسلامي، فحجب النظار المسلمين عن تبيُّن أصول الأخلاق الإسلامية؛ لقد أثرت النظرية الأخلاقية الأرسطية في الفقهاء والمتكلمين وفي الفلاسفة، طبعا ابتداء من كتاب ابن مسكويه المعروف: **تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق**، بل تجد عند ابن رشد والغزالي وآخرين تصنيفاً للفضائل الأربعة كالتالي: الحكمة (بمعنى «التعقُّل») والشجاعة، والعفة، والعدل، تلك الفضائل اليونانية التي حددها «أفلاطون» وفلسفها «أرسطو» من بعده، انتقلت إلى الثقافة العربية وأثرت في جميع النظريات التي نُسِجت عن الأخلاق الإسلامية، بحيث اعتُبرت من الأصول؛ فالشجاعة والعفة والعدل والحكمة، ما من شك أنها فضائل، لكنها فضائل تابعة وليست أصولا، ليست من أمهات الفضائل الإسلامية.

س$_{27}$: ما هي أمهات الفضائل الإسلامية؟

ج$_{27}$: هي: التقوى، والأمانة، والصدق... هذه هي الفضائل الإسلامية الأصلية، فلم يهتد المشتغلون بفلسفة الأخلاق في الإسلام إلى الفضائل الأمهات أو إلى القيم الأصول؛ فتجد مثلاً الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف يتكلم عن العفة، فيجعلها من الفضائل الأساسية وهي ليست كذلك، لأنها تابعة لغيرها من القيم في الإسلام؛ حقا هي فضيلة، لكنها من الفضائل الفرعية التابعة للتقوى؛ فهذا الستار الأخلاقي اليوناني حجبَ النظار المسلمين عن تبيُّن القيم الأخلاقية الإسلامية التي يُمكن أن نعدَّها بمثابة القيم الأصول أو أمهات القيم.

س$_{28}$: هل هناك أحد غير الغزالي صاغ أو ساهم في بناء فلسفة أخلاقية إسلامية؟

ج$_{28}$: الغزالي هو نفسه خضع لذلك التأثير في كتابه «إحياء علوم الدين»، فتكلم عن الشجاعة وعن العفة وكأنهما من أمهات القيم الإسلامية، ذلك أن الترتيب العقلي لهذه القيم تم قَلْبُهُ، فأصبح ما هو أصلي فرعي وما هو فرعي أصلي؛ أليس «الإيمان» مثلاً هو أول القيم الأخلاقية، ومع ذلك فقد أهمله نظار المسلمين في ترتيبهم الأخلاقي، بل ربما لا يعدونه قيمة أخلاقية أو فضيلة، بل يعتبرونه مجرد وجدان وعقيدة، بينما ينبغي أن يوضع الإيمان في الرتبة الأولى كأول فضيلة بالنسبة للمسلم.

س$_{29}$: هذا على مستوى الإنتاج الأدبي، لكن عندنا الطرق الصوفية؛ أعتقد أن اهتمامها بعلم الأخلاق أتى في شكل ممارسة، ولم يكن موجودا عندهم إنتاج مكتوب.

ج$_{29}$: التصوف لم يُنْشِئ نظريات، ولكن أنشأ آداب جيدة، وفيها ومنها يمكن أن يستخرج الفيلسوف فلسفة أخلاقية إسلامية في غاية الأهمية.

أريد من الباحثين الشباب، من خلال هذه التوجيهات، أو، على الأقل، بناء على هذه النتائج التي توصلت إليها، أن يقوموا أولا بالتحقق من هذه النتائج، فإذا وجدوا أني أصبت فيما قُلْتُ، فليبنوا عليها نظريات أخلاقية.

7. نقد الحداثة والحداثة الإسلامية

س$_{30}$: في بداية الألفية الثالثة بدأتم مشروعاً جديداً، وعندكم كتاب أصدرتموه عام 2000 هو **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، وبالمناسبة هو من أول الكتب التي قرأتها لكم، ولكن هذا جاء متأخراً في سنة 2014. لماذا انتقلتم إلى مشروع فكري جديد عنوانه: «نقد الحداثة»؟

ج$_{30}$: انتقلتُ من الأخلاق إلى نقد الحداثة؛ والحقيقة أني لم أشتغل بفلسفة الأخلاق في البداية، بل اشتغلت بالفلسفة عموما من خلال بيان الصلة بين اللغة

والفلسفة؛ وهاهنا نقطة أنبه إليها قرائي والجمهور، وهو أن هناك كثيرا من النقاد فهموا من «فقه الفلسفة» غير ما هو مقصود منه في الكتاب. بعضهم، - أقصد الجهة التي لا تتفق مع ما أكتب - قالوا عنه: «إنها الفلسفة دخلت إطار الدين»؛ الآخرون فهموا منها أنه تفلسف إسلامي؛ الواقع أن «فقه الفلسفة» ليس بفلسفة وإنما هو علم، لأني كنت أنظر إلى الفلسفة من الخارج كظاهرة، وأدرسها كما يدرس الاجتماعي الظاهرة الاجتماعية أو كما يدرس المؤرخ الظاهرة التاريخية، فكنت أصف الفلسفة من خارجها وذلك عن طريق بيان: كيف ينشئ الفيلسوف مفهومه؟ وكيف يركب استدلاله؟ وكيف ينشئ دعاواه؟ وكيف يدعى ما يدعي؟ وكيف يستدل على كل ذلك؟ فكان مرادي إذن هو وصف الفلسفة من الخارج؛ فمعنى «فقه الفلسفة» هو أنه العلم بالفلسفة كظاهرة وليس ممارسة الفلسفة نفسها؛ أما الفلسفة الخاصة بي فجاءت بعد ذلك، وأَعْرَبْتُ عن أصولها في «الفلسفة الائتمانية».

س$_{31}$: البناء الفلسفي الخاص بكم هو «الفلسفة الائتمانية»، سنأتي إليه. لماذا في سنة 2000 بدأتم في نقد الحداثة؟

ج$_{31}$: بل قُلْ لماذا بدأتم قبل ذلك بالكتابة في التراث؟ فقد كتبت كتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث** قبل انتقالي إلى نقد الحداثة، ذلك أنه لما شرعت في تأليف كتبي الأولى التي هي «فقه الفلسفة» قاصداً بها إنشاء علم خاص بالفلسفة كما قلت، وألفت في المنطق كذلك، وجدت أن كتبي لا يُقْبِلُ عليها القراء، كُلٌّ يدعي صعوبتها وتعقيدها ومصطلحاتها المتخصصة؛ وفي نفس الوقت كانت كتب أخرى تُقْرَأُ بشكل واسع جداً وتُعَدُّ عند أصحابها من الكتب الفلسفية، ولكني كنت لا أتفق مع أطروحاتها باعتبار تخصصي في المنطق وفلسفة اللغة والتكوين الأكاديمي الذي حَصَّلْتُه، وباعتبار اطلاعي الواسع على أصول الفلسفة؛ وقلت: هذه تحديات

فيها تغيير للحقائق أو إفساد لبعض العقول، لا عن تهمة أو سوء نية كما قد يعتقد البعض، وإنما قد يكون مَنْ كَتَبَ مَا كَتَبَ، ذلك هو مبلغه من العلم؛ فكنت أقول لا بد من التصحيح، وهذا واجبي؛ وفي تلك الفترة كانت هناك حملة شديدة على التراث شرقاً وغرباً؛ فقلت لنفسي: لأُنْصِفْ هذا التراث، اللهم إنهم ظلموا التراث الإسلامي العربي، فلأنصفه؛ فقمت بإعادة تقويم التراث، لا بناء على الآليات المستوردة كالماركسية والبنيوية أو غيرها من المناهج، بل من داخل التراث وبناء على الآليات التي وَلَّدَتْه وأنتجته، وكنت أسميها بـ«الآليات المأصولة» في مقابل «الآليات المنقولة»؛ فوضعت تقويما للتراث بناء على هذه «الآليات الأصلية».

ثم بعد ذلك وجدت تحدياً آخر هو التحدي المرتبط بالحداثة؛ كل واحد كان ينادي بالحداثة ويدعي أنه من زمرة الحداثيين، وحينما تسأله: ماذا تقصد بالحداثة؟ تجده لا يعقل منها إلا ما حدده غيره لها؛ فَقَلَّبْتُ الأمر، ووجدت أني أحتاج إلى تصحيح هذه النظرة المغلوطة إلى الحداثة؛ فتبين لي أمران: أولاً، أن الحداثة حداثات متعددة، وليست حداثة واحدة كما يدعون؛ ثانياً، أن الحداثة ليست وليدة لـما بعد الثورة الفرنسية، بل ظهورها بدأ منذ نشأة الأمم، فكل أمة لها حداثتها الخاصة بها، وهي قديمة قدم البشرية. فمعنى الحداثة عندي هي مجموعة من القيم الكلية التي تأخذ بها الإنسانية منذ نشوئها إلى يومنا هذا. فكل الأمم - هذا ما نعرفه من تاريخ الأمم القديمة - كانت تنادي في سالف الزمن بالعدالة والحقيقة والصدق وهكذا؛ فهناك مبادئ عدة أحصيتها تجمعها المبادئ الثلاثة: «مبدأ الرشد» و«مبدأ النقد» و«مبدأ الشمول»؛ والإسلام نفسه كانت له حداثته في فترة الرسول عليه الصلاة والسلام، وفترة الخلفاء الراشدين أيضاً. لذلك فَرَّقْتُ في مفهوم الحداثة بين «روح الحداثة» و«تطبيقات الحداثة»، فالتطبيقات تختلف من أمة إلى أخرى، بينما الروح تبقى واحدة، هذه هي نظرتي الخاصة للحداثة التي بَنَيْتُ عليها جملة من النتائج.

س$_{32}$: عندكم كتاب عن الحداثة عنوانه: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بهذا المعنى أنتم ذهبتم إلى أنها كليات، كيف هي الحداثة؟ وما هي المبادئ الأساسية الخاصة بها؟

ج$_{32}$: لعلك تقصد بالكليات القيم التي تمثل الحداثة والتي طَلَبَتْهَا كل الحضارات والثقافات؟

س$_{33}$: من هنا نستطيع أن نقول إن هناك «حداثة إسلامية».

ج$_{33}$: لكن نحن اليوم نحتاج إلى تجديد هذه الحداثة التي كانت في الطور التأسيسي من الإسلام، في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة.

8. روح الدين

س$_{34}$: في سنة 2012 أصدرتم كتاب **روح الدين**، وهو كتاب يعتبر عمدة في مشروعكم ومنه ينطلق التأسيس للنظرية الائتمانية التي أبدعتم فيها كتباً أخرى؛ هل يمكن القول إن هنا يكمن البناء الفلسفي الخاص بالفيلسوف طه عبد الرحمن؛ ما هي النظرية الائتمانية إذن؟ مثل سؤال الفلاسفة: ما هي الفلسفة؟ أنا أسألكم عن تفلسفكم الخاص، ما هي النظرية الائتمانية؟

ج$_{34}$: هي أصلاً فلسفة أخلاقية مبنية على الإيمان، هذه مسلمة لا يمكن القدح فيها بالنسبة لي؛ بالطبع، قمت بالاستدلال عليها في مجالات أخرى، حتى إني قلت بأنه «ما وُجِدَ فيلسوف إلا وهو مؤمن، سواء أعَرَف ذلك أو لم يعرِفه»؛ فلا يوجد فيلسوف حق إلا وهو مؤمن، إما عن وعي منه بذلك أو بدون وعي منه. هذا رأيي.

س$_{35}$: كيف لا يَعرف الفيلسوف أنه مؤمن؟

ج$_{35}$: لأنه يأتي بمعانٍ إيمانية وهو لا يشعر، ويدرجها في أبحاثه وفي تفلسفه، والأصل فيها هو الإيمان بمعناه الديني؛ أذكر لك مثالاً: الفيلسوف الألماني

«هايدغر» الذي يعتبره جمهور الدراسين ملحدا، أقول لك: ليس في كتاباته المتداولة فكرة عميقة ولا دعوى فاصلة إلا ولها وجوه من الصلة بالدين وبالتصوف المسيحي أو التصوف الإسلامي.

س$_{36}$: أنتم تقصدون الدين كدين، وليس الإسلام فقط؟

ج$_{36}$: أقصد الدين كعبادة، أي التقرب إلى قوة عليا تدبر العالم وتخلق الأشياء؛ هذا المعنى موجود في كتابات «هايدغر»؛ ويقول بعضهم: «هايدغر فيلسوف مؤمن لا يعرف نفسه كذلك»؛ وأعتقد أنه يعرف ذلك، ولكنه لا يقر به، لأنه يقتبس، عن قصد، المفاهيم من أصول دينية؛ ويكفي أن تقرأ فلسفته المتأخرة وفلسفته في اللغة؛ فهو يتفلسف في اللغة كمن يتفلسف في اللغة الصوفية، فيستعمل نفس المعاني الموجودة عند الصوفية في تحليله الفلسفي للغة، بل وصل إلى الكتابة فيما يسمى بـ«الصفاء الروحي»؛ فهو يتكلم عن الصفاء ويربط الوجود به ربطاً فلسفياً؛ ونقرأ، عند أغلب الباحثين، أن فلسفته فلسفة أصيلة، ويقدمونها على أنها إبداع «هايدغري» مطلق.

إننا نحتاج إلى استنطاق هؤلاء الفلاسفة الكبار واستخراج هذه الأصول التي أخذوها من الدين وانتحلوها ولم يقروا بأخذهم لها منه، وحُجَجِي على ذلك كثيرة: الحجة الأولى، هو أن الفلسفة لم تقطع صلتها بالدين جهاراً إلا في القرن الثامن عشر، فلم يكن قبل هذا التاريخ أي طرح للقطيعة بين الفلسفة والدين؛ كانت الفلسفة والدين يخدم أحدهما الآخر: الفلسفة تخدم الدين والدين يخدم الفلسفة. وكان الدين يخدم الفلسفة من حيث إن الفلاسفة كانوا يأخذون منه المعاني الدينية، والعكس بالعكس كذلك، حتى جاء عصر الأنوار، ليدَّعي أهله أن الفلسفة مقطوعة الصلة بالدين، مع أن مؤسسي عصر الأنوار كانوا يأخذون ويستمدون منه مفاهيمهم؛ حسبنا «كانط»، ففلسفته مبنية على ما يسمى

بـ«الطهرانية» أو «التقوانية» عند المسيحين؛ وعلى سبيل المثال، مفهوم «النية الصالحة» عنده مفهوم ديني مأخوذ من المسيحية؛ أضف إلى ذلك الشيء الكثير مما قاله في مسلماته، وأخلاقه التي أسسها، وهي في أصلها أخلاق إيمانية، ولكنه يقوم بعقلنتها. فالفلاسفة، حتى المنكرون منهم للدين، يُعقلنون الدين ويستخدمونه في بناء تفلسفهم.

س$_{37}$: لنعد للنظرية الائتمانية. ما المقابل؟ أقصد نحن هنا أمام نظرية الائتمان: ما الذي يقابل الائتمان؟

ج$_{37}$: «الامتلاك»، فالائتمان ضده «الامتلاك»؛ والملاحظ أنه، منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، بدأ مفهوم «الامتلاك» ينغرس في العقول ابتداء من «ديكارت» الذي كان يقول: «إن الإنسان الذي يملك العالم هو سيد العالم، وأن العقل يريد أن يسود العالم»؛ هذا التسيد هو الذي أنشأ الفلسفة التي تقطع مع الائتمان، بينما كان «سقراط» يقول: «أحب الفلسفة، وأنا مؤتمن عليها لا أملكها، أنا أتشوق إليها»، والتشوق هو الائتمان نفسه، أي أنه يقصد الفلسفة ويطلبها، ولا يمتلكها؛ ويقول هذا بصريح العبارة. «أنا لا أملك الفلسفة، وإنما أقصدها»، بمعنى أن علاقته بالفلسفة كانت علاقة ائتمانية صريحة، في حين عندما نقرأ ديكارت، نجد أن عقله امتلاكي مطلق، فهو لا يعقل المعرفة إلا بطريق الامتلاك، وليس بطريق الائتمان.

س$_{38}$: يعني أن الإنسان مؤتمن وليس مالكا.

ج$_{38}$: ليس الإنسان مالكاً، لأن كل الأشياء عنده ودائع، وكل شي يُقَدَّمُ لك هو وديعة بين يديك، وإنْ حقَّ لك أن تتصرف فيه، فينبغي أن تتصرف فيه بوصفه وديعة، لأن تصرفك نفسه هو وديعة، كل ما عند الإنسان هو ودائع.

وهذا لا يحتاج منا إلى قلب العالم رأسا على عقب، بل يحتاج فقط إلى **تغيير الشعور عند تعاملنا مع الأشياء**، أي ينبغي أن تشعر أنك لا تملك أي شيء وإنما أنت مؤتمن عليه فقط، ليس بمعنى أن تغير علاقتك به بشكل يجعلك تتركه وتزهد فيه؛ ليس هذا هو المقصود، بل بقدر ما تحتضنه، بقدر ما تشعر بالمسؤولية عنه، لأن الائتمان يُوَلِّدُ مفهوم المسؤولية؛ فكل شيء أنت مؤتمن عليه، أنت مسؤول عنه؛ بينما في الامتلاك تختفي المسؤولية، لأنك تتصرف في المملوك لك على أن لك الحق في أن تفعل به ما تشاء وأنك غير مسؤول عن نتائج ما تفعل به، بينما في الائتمان يحفظ المرء دائما الشعور بالمسؤولية؛ فإذن، إذا تعاملنا مع الأشياء ومع الأحياء بهذه الروح الائتمانية، فإننا سنكون دائما شاعرين بالمسؤولية في أي حركة من الحركات التي نأتي بها في التعامل معها؛ وهذا هو الذي غاب عن الكثيرين إدراكه.

9. العلاقة الائتمانية بالأحكام والأشياء

س$_{39}$: بالنسبة للنظرية الائتمانية، أتذكر أحد كتبكم الذي ميزتم فيه بين «الفقه الائتماني» و«الفقه الائتماري» أو شيء من هذا القبيل، وفيه نقد للمنظومة التراثية فيما يتعلق بالفقه؛ فلو توضّحون التمييز أيضا.

ج$_{39}$: بالفعل، أفرق بين «الفقه الائتماني» و«الفقه الائتماري». أولاً، لقد كان يُنْظَرُ إلى الفقه في تراثنا وما زال على أنه مجرد أوامر ونواه. فعلاقتك بالأحكام أو علاقتها بك هي علاقة تَسَلُّط، إذ أن الله تعالى قد سلطها عليك لتقوم بها، وأنت مأمور بذلك، لكن الفقه أوسع من هذا؛ فحقيقة الفقه كما أفهمه من خلال تفكري في القرآن الكريم هو أوسع من ذلك بكثير؛ لعلك تقول لي: «كيف تقول إن العلاقة ليست إلزامية وتسلطية في العلاقة الأمرية؟».

لو قرأنا القرآن الكريم بمزيد التفكر، لوجدنا دائما أن الأوامر والنواهي تأتي في سياق أن الله سبحانه وتعالى يَذكُر للعبد نعمه عليه، فيكون مضمون الآية في

خطاب الله تعالى لعبده: «أنا أَنْعَمْتُ عليك بكذا وكذا من النعم، فإذن ستكون علاقتي معك علاقة ميثاقية وليست قهرية، إنك تواثقني في ما أريد منك» ومعنى هذا أن العلاقة الأمرية هي في أصلها علاقة ميثاقية مع الله سبحانه وتعالى، فلا تكون العلاقة الميثاقية علاقة إلزامية إلزاماً خارجياً، وإنما هي علاقة إلزامية من الداخل لأن أصلها هو الإيمان؛ لذلك، لو ننظر إلى الأوامر في سياق المواثيق لتغيرت نظرتنا إلى الشرع؛ يكفينا أن نقرأ آيات الأحكام في مختلف سياقاتها لنتبين كيف أُهْمِلَتْ المواثيق في الفقه.

أعتقد أن القرآن الكريم هو كتاب مواثيق بقدر ما هو كتاب أوامر أو كتاب فقه؛ وللأسف أهمل الدارسون المواثيق الربانية، وأخذوا بالأحكام الفقهية فقط؛ وقد تسأل لماذا وقع الفقهاء في هذا المطب؟ الجواب: هو أنهم كانوا مهتمين ومركزين فقط على الحكم الشرعي: أين يوجد؟ فيستخرجون الحكم من الآية وينتزعونه عن السياق الميثاقي الذي ورد فيه.

الأمثلة على ذلك كثيرة: الأحكام كلها، وإلا فجلُّها؛ في نظري نحتاج عند استرجاع الأحكام إلى أمرين: أولاً، أن يتم استرجاع السياق الميثاقي الذي ترد فيه؛ والثاني، أن يتم الانتباه إلى التذييل الذي ذيلت به هذه الأحكام، إذ نجد أن الأحكام في القرآن تُذَيَّلُ بآيات وجمل خبرية فيها أسماء الله الحسنى؛ إذن ينبغي أن نستنبط من الآية الحكم الذي يتفق مع التذييل الذي هو مقترن بها؛ فإذن، ينبغي إعادة قراءة الفقه من جديد بناء على هذا الأساس، أي اعتبار السياق الميثاقي والسياق التذييلي للآية؛ فإذا أخذنا بهذه السياقات ستنفتح لنا آفاق جديدة وهي أن الأوامر الإلهية هي، في أصلها، أعمال اختارها البشر ورَضوا بها، ميثاقيا.

فقد اختار الإنسان - بناء على الميثاق وبمحض إرادته - أن يريد الحق سبحانه وتعالى منه ما أراد، وأن ينهاه كما نهاه، وأن يعبده كما أمره. فإذن، علاقتنا مع

الشريعة، ضمن هذا المنظور الائتماني، ستصبح علاقة تحرير وليست علاقة تقييد، فالشريعة هي تحرير للإنسان وليست أبدا تقييداً له، والعبودية لله تعالى هي عين التحقق بالحرية.

س$_{40}$: منذ سنة 2018 أصدرتم سلسلة من الكتب حاولتم فيها إنزال النظرية الائتمانية على الواقع، وأريد هنا أن أَمُرَّ على كتاب **ثغور المرابطة** تحديداً، لأنه ربما كان إنتاجُكم السابق إنتاجاً فكرياً ونظرياً تأصيلياً، والآن حاولتم تطبيق هذا الفكر على الواقع، وكتاب «ثغور المرابطة» تحديداً أثار مجموعة من الاعتراضات وزوبعة من النقاشات، وأنتم حاولتم فيه أن تُشَخِّصوا المشكلات والصراعات الحالية التي تمر بها الأمة وكان نقدكم لها قوياً. لماذا هذا التحول من النظرية إلى الواقع؟

ج$_{40}$: قلتُ سابقا إن الفلسفة اعتُبرت كمعرفة نظرية فقط انطلاقا من الطور الذي عرفته مع اليونان، وقد صار هذا الأمر لصيقاً بالفلسفة إلى درجة أنه أصبح يقال عن الفيلسوف إنه يحلق دائما في الأجواء الفكرية ويخوض في القضايا الميتافيزيقية، ولكنه لا يجثم على الأرض ليشخص أفكاره في الواقع، هذا من جهة أولى؛ أما من جهة ثانية، لـمّا قمتُ بوضع أسس الفلسفة الائتمانية حددتها في جملة من المبادئ والقيم، وقد بدت لكثير من القراء والباحثين نظريةً بعيدة عن الواقع ومغرقة في المثالية والتجريد؛ والواقع مغاير لذلك مغايرة تامة، فالائتمانية كتوجه هي جملة من القيم، بينما يبقى الواقع ضد القيم من حيث إن هذه الأخيرة تكون مثالية، أما الواقع فغير مثالي.

فأردت في هذا الكتاب أن أُبيِّن أنه بواسطة النظرية الائتمانية وبناء على القيم يمكن تفسير التاريخ وتوجيه الوقائع؛ فهي ليست نظرية تقبل التطبيق في الواقع فقط، بل بإمكانها تفسير التاريخ كما أنه في مقدورها تفسير الوقائع؛ فـ«ثغور المرابطة» كان فرصة بالنسبة لي، ربما لا تقدر بثمن، لأن أُشَخِّصَ المثال الحي لتطبيق

هذه النظرية، فقمت بتطبيقها على صراعات ثلاثة: الصراع الإسرائيلي الإسلامي، والصراع العربي العربي، والصراع الإسلامي الإسلامي؛ فحاولت في الكتاب أن أبين كيف أن المقولات الائتمانية يمكن أن تفسر لنا كثيراً من الأحداث الحاضرة والواقعة الآن وأيضا تلك التي سبق لها أن وقعت في تاريخ الأمة الإسلامية العربية: أي تُفَسِّرُ لنا الحاضر والماضي معاً من هذه الصراعات. وحقيقةً كان هذا هو السبب الأول وهو سبب علمي.

ولكن كتاب **ثغور المرابطة** اختص بسبب ثان وجداني، وهو أنه لَّما أقبل العرب على التطبيع، ولما فعل الرئيس الأمريكي رونالد ترامب في ولايته الأولى ما فعل من الأمور التي نعرفها، شعرت بأن هناك تحديا جديدا ستواجهه الأمة فيما يتعلق بحقوقها في مقدساتها وفي أرضها، فكان هذا السبب الوجداني مبنياً على غيرتي على الإيمان وحرقتي على المسلمين وعلى مقدساتهم. فقد كتبت ما كتبت وأنا في حالة من التفاعل الوجداني مع الأحداث السياسية التي كانت في ذلك الوقت.

أما الآن، فقد تجاوزنا بعضها، ولكن حصل اليوم ما هو أسوأ من الأحداث السابقة؛ وما كتبته مؤخراً من مقالات وما ألقيته من محاضرات يكاد يواصل تلك الروح التي أُلِّف بها كتاب **ثغور المرابطة** ويُتَمِّمُها. وهي المقالات والكتابات التي تدور في موضوع ما أسميته بـ«الشر المطلق». وأقصد بمفهوم «الشر المطلق» هو تلون هذا الشر بألوان لامتناهية، بحيث لا يمكن أن نتنبأ بما يمكن أن يقع منه وبه في المستقبل، ولو قدر وأطال الله تعالى العمر، فقد أُخْرِجُ كتاباً حول «الشر المطلق».

س$_{41}$: تقصد بـ«الشر المطلق» العدوان الإسرائيلي؛ في نفس الإطار، هناك كتب لكم حاولتم فيها إسقاط، أو لنقُل إنزال، النظرية الائتمانية على الواقع. أنا الآن أقرأ لك كتاباً آخر وهو «التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال». لو تعطينا فكرة: لماذا قررتم أن تشتبكوا مع موضوع الصورة في سنة 2017.

ج$_{41}$: لقد تبيَّنت أن للصورة آفات ضارّة بصلة الإنسان بالإنسان، وصلة الإنسان بالله، بحيث أصبحت الصورة في نظري تحجب الصلة التي تجمع بين الإنسان والإنسان، ففي الوقت الذي تُوهِم الدعاية بأن الصورة تحقق التواصل وتجعل العالم قرية صغيرة، هي في الأصل تكرّس الانفصال والتفاصل. ستقول لي: كيف ذلك؟ يكفي أن تدخل مجمعاً معيناً، فستجد كل واحد منشغلاً بهاتفه المحمول وكأنه ينفصل بعالمه عن عالم الآخرين، لأن الصورة شغلته عمن هو بجانبه، بل لأن الصورة تعزله وتقطعه بقدر ما هي تشغله. فهذا هو الذي جعلني أرى في الصورة جملة من الآفات، ولذلك اجتهدت في بيان بعضها، وسميتها: «آفات التفرج»، و«آفات التكشف»، و«آفات التجسس».

فالصورة قد تعرض لها هذه الآفات، والسبب في ذلك يرجع للعلاقة التي لدينا مع الصورة التي كرستها العولمة والتي هي دائما علاقة امتلاك وتصرف في الصورة، وليست علاقة احتضان لها وائتمان عليها؛ فلو كانت هذه العلاقة ائتمانية، فستوضع هذه الصورة حيث يجب أن توضع وعلى أساس قِيم فيها إفادة لمزيد التواصل بين البشر، وبين الإنسان ونفسه. فطغيان سلطان الصورة على الإنسان قد يحجبه عن إدراكات أخرى هامة كالسمع مثلا، فتصبح الصورة حاجبة عن فائدة السمع.

س$_{42}$: أنتم تحدثتم في هذا الكتاب عن أن الصورة لم تأت من الحضارة الإسلامية بمفهومها الواسع، وإنما جاءت من منظومة ثقافية أخرى، وعلاقة تلك المنظومة بالصورة معروفة. فلو تشرحون لنا، ولو بشكل مبسط، هذه الفكرة. أي كيف أن الصورة لم تأت من الحضارة الإسلامية؟

ج$_{42}$: كانت المعرفة كلها منذ أن بدأ التفلسف مع اليونان معرفة تركز على

النظر، فمثلا لو رجعنا إلى المفاهيم التي تدل على «النظر» في لغات مختلفة، لوجدناها بمعنى البصر؛ فطغيان «النظر»، بهذا المعنى، هو الذي أدى إلى تسلط الصورة على مدارك الإنسان الأخرى، بينما «السمع» لم يعد له الاعتبار إلا في إطار الدين؛ ففي «السمع» أنت لا تنظر إلى الشيء وإنما تُخْبَرُ عنه؛ وهكذا، فَقَدَ «الخبرُ» قيمته بالنسبة لـ«النظر»، وحينما أقول: «سلطان الصورة»، فقصدي أن أنبه القارئ إلى أنه قد نسينا «السمع».

ومعنى أننا نسينا «السمع» هو أن «الصورة» باتت تطمع في أن تحل محل الوسيلة للصلة بالله تعالى، ونحن لا يمكن أن «ننظر» إلى الله سبحانه، ولكن يمكن أن «نسمع» إلى خطابه ووحيه؛ فإذن «سلطان الصورة» قد يحجب عنا «السمع»، ويحول بيننا وبين سماع ما ينبغي سماعه من وحي وغيره؛ فـ«السمع» كوسيلة إدراك ومعرفة ينبغي أن يعود له الاعتبار في ممارستنا إلى جانب «الصورة»، و«السمع» هو طريقنا للاتصال بالـمُخاطِب الإلهي سبحانه، بينما النظر ليس وسيلتنا للاتصال به إلا فيما يتعلق بالتفكر في الكائنات والآيات من حولنا.

س$_{43}$: النظر هنا بمعناه الفلسفي العربي، أي النظر العقلي وليس البصر.

ج$_{43}$: لذلك، سُمّي الشرع سمعاً، والعقل هو النظر كما في التقابل الشائع: «الشرع والعقل»، فينبغي إعادة الاعتبار للسمع وإيلاؤه الأهمية التي يستحق؛ هذا ما أراه ضرورياً.

10 . الفلسفة والتفاعل مع الواقع

س$_{44}$: مؤخراً لكم محاضرة قلتم فيها لا بد لنا من الانتقال من «الفكر الـمُحلِّق» إلى «الفكر الـجَاثِم»، ماذا يعني «الفكر الجاثم» عندكم؟

ج$_{44}$: في الحقيقة، لقد عرف تفكيري تطوراً من خلال تفاعله مع الأحداث التي تقع. فجعلتني الأحداث الأخيرة الحاصلة للأمة الإسلامية والعربية أعيد تفكيري في مفهوم «المقاومة» الذي سبق لي أن نظرت فيه في كتاب **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ فهذا المفهوم بات يستلزم جملة من المفاهيم قد يكون لها دور على مستوى الفكر؛ فـ«المقاومة» تتضمن، بالشكل الذي أراه عليها اليوم، من المفاهيم ما يمكن استخدامه في تطوير فكرنا؛ ومن جملة هذه المفاهيم ما أسميته بـ«الثغر»، ومنها «ثغور المرابطة». فـ«الثغر» مفهوم يدل على رباط وموقع معين لمواجهة خصم محدد، أو أي احتمال مشابه؛ فإذن، الـمفكر هو نفسه يحتاج إلى «ثغور»، أي إلى أن تكون هناك مواقع ثغورية يرابط فيها لخدمة الفكر، دفعاً للمخالفين وجلباً للموافقين، أو على الأقل دفعا للمخالفين.

لذلك، لم يعد من حق الـمفكر أن يظل محلقاً، فينبغي أن يتخذ لنفسه مواقع أو ينـزل بثغور فكرية معينة يَلْزَمَهَا حتى يخوض مقاومته ضد خصومه أو ضد ما يتعرض له من تحديات؛ ومع ما يحصل اليوم للأمة الإسلامية وللعالم من تحديات لم يعد من حق الفكر الذي يُنشؤه الـمفكر المسلم أن يبقى مُـحلِّقا، بل ينبغي أن يجثم، ويتخذ له ثغوراً مخصوصة يرابط فيها، ويقاوم ضد هذه التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية وتواجهها الإنسانية.

11. الحضارة العربية الإسلامية حضارة كونية

س$_{45}$: أعرف أننا أطلنا عليكم، ولكن يبقى عندي أسئلة؛ بعدما أخذنا جولة في أفكاركم ومنتجكم الفكري الفلسفي، هنالك نقطة؛ فأنتم قلتم إن الثقافة العربية والإسلامية يمكن أن تكون ثقافة وحضارة كونية. كيف يمكن أن تتحول الحضارة أو تكون الثقافة العربية الإسلامية ثقافة كونية؟

ج$_{45}$: أقول، ولو أن قولي هذا يبدو مفارقة، إن الآن هو وقت هذا التحول، نحن اليوم في وقت ينبغي أن يُستأنَف فيه العطاء الإسلامي، لماذا؟ لأن التحديات، التي يواجهها العالم الإسلامي بل العالم برمته، هي كبيرة لدرجة أنه يمكن له مع تفاعله معها أن يصبح مبدعا فيها. إنما يبقى السؤال: كيف الطريق إلى ذلك؟ الطريق إلى ذلك هو أن ينطلق العطاء الإسلامي من خصوصيته:

أولاً، أن ينطلق، من حقيقة الإنسان من هو؟ ما هو الإنسان بالنسبة للمسلم؟ وأن ينطلق من خصوصية دينه. فالنسبة لي على حد ما أتصوره، الإنسان هو كائن أخلاقي أصلاً، وليس كائنا عقلياً كما يقولون، بل إن الحيوانات عاقلة أيضا، ولكن على قدرها؛ فالأخلاق هي التي تميزنا عن الكائنات الأخرى، لماذا؟ لأن الأخلاق تنبني أساساً على تصور القيم أو العمل بالقيم؛ والقيم هي عبارة عن مثالات نحاول أن نحتذيها ونقتدي بها في واقعنا، بمعنى أنها تظل مُثُلاً، والمثال لا يمكن للحيوان أن يتصوره، لأن الحيوان لا يفارق الواقع، بل هو ملتصق به دائما، ولا يستطيع أن ينفصل عنه، فيتصور مثالا، ويعود من المثال إلى الواقع؛ إذن فخصوصية الإنسان هو أن يكون أخلاقياً مثالياً.

ثانيا، لا يتميز الإسلام عندي بالأخلاق فحسب، بل أيضا يتميز بـ«كمال الإنسان» الذي هو بالضبط كمال أخلاقه، لذلك جاء الحديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». والمكارم هنا ليس معناها الزوائد من الأخلاق أو الكماليات منها، بل معناها الضروريات من الأخلاق التي تجعل الإنسان كاملاً.

فنحن إذن أمام حقيقتين لا يمكن نكرانهما: أولا، أن حقيقة الإنسان حقيقة أخلاقية، والإسلام هو دين أخلاقي بموجب اعتماده على فطرة الإنسان التي هي أخلاقية بالأساس؛ فإذن، ينبغي أن يضع المفكر المسلم فكراً أخلاقياً، أي فكراً

يحدد مجموعة من القيم للإنسانية لكي تطبِّقها وتتخذها كمعانٍ توجه بها اختياراتها وتصرفاتها واجراءاتها وغير ذلك. وأهم التحديات اليوم هو أن العالم دخل مرحلة ما يمكن أن نسميه بـ«انقلاب القيم»، بل «انمحاء القيم»؛ يكفينا ما نشاهده الآن في العالم الغربي وفي الشرق الأوسط من أحداث غير مسبوقة؛ إن الإنسانية اليوم، لا أقول إنها في حاجة إلى الأخلاق فقط، بل أقول: إن لم ينقذها الإسلام، أسرع إليها الفناء؛ إن لم تنقذها الأخلاق والقيم الإسلامية، لن ينقذها أي شيء آخر؛ ولا بد لهذه الأخلاق أن تتفرع وتنبني على روح المقاومة التي نشهدها اليوم.

س$_{46}$: في صيف سنة 2024 صدر آخر كتبكم عن «السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي». لماذا بعد هذا المشروع الممتد والتأليف منذ عقود، جئتم الآن تكتبون عن السيرة النبوية؟

ج$_{46}$: طبعاً هذا الهم الأخلاقي يحتاج إلى تأسيس، ما دمت قد قلت إنه لا بد لنا من فلسفة أخلاقية نقدمها للعالم وندفع بها عنا آفات العولمة القاتلة، ونساهم بها في إخراج العالم من أزمته القيمية، بل من عدميته القيمية والأخلاقية.

في إطار إسهامي في هذا التحول، اجتهدت أن ألتمس وأبحث أين يمكن لي الظفر بالأخلاق التي يمكن أن نُهْدِي بها الإنسانية، وأن ندفع بها الآفات التي تتسلط علينا؛ فكان ينبغي في نظري – ما دام الإسلام متمماً للأديان السماوية والأخلاق كلها – أن نلتمس هذه الأخلاق في السلوك النبوي للرسول عليه الصلاة والسلام؛ فانطلقت أبحث في سيرة الرسول ﷺ بوصفه هو «النموذج القدوة» لكل المسلمين، ولا يحتاج الإنسان إلى البحث الواسع ليتبيَّن أن «الصدق» و«الأمانة» صفتان أساسيتان وُصِفَ بهما الرسول ﷺ قبل البعثة، وقد فُطِر عليهما حتى لُقِّبَ بهما فسمي «الصادق الأمين»؛ ولاحظت أن «الصدق» يتعلق بالعقل، وأن «الأمانة» تتعلق بالإرادة؛ ولاحظت كذلك أن الرسول ﷺ في كثير من أحداث السيرة كان يُرَبِّي

الصحابة على «الصدق»، وفي أحداث أخرى كان يربيهم على «الأمانة». ونجد أن التربية على «الصدق» كانت خصوصاً في مكة المكرمة، وأن التربية على «الأمانة» كانت خصوصاً في المدينة المنورة. فكان الرسول ﷺ يهيئ الصحابة الكرام صدقاً قبل أن يهيئهم أمانةً. فكانوا رجالاً صادقين من مكة، ثم بعد ذلك أصبحوا رجالا أمناء في المدينة. والدليل على ذلك ما بين أيدينا من وثائق وروايات ثابتة تدل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام ربَّى الصحابة على «الصدق» و«الأمانة» معاً. فيتبين، من خلال هذه الملاحظات، أن «الصدق» خُلُقٌ أو قيمة مكية، وأن «الأمانة» قيمة مدنية، وقد جمع بينهما الرسول ﷺ على أساس أنهما القيمتان الأصليتان التي يمكن تفريع جميع القيم الأخرى منها؛ فـ«قيم الصدق» هي قيم العقل، و«قيم الأمانة» هي قيم العمل أو قيم الإرادة. وهكذا يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قد كَوَّنَ جيلاً فريداً بقيم جديدة (قيم متصلة بالعقل وقيم متصلة بالإرادة).

وما على القارئ إلا أن يرجع إلى كتاب **السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي** ليتبين أنه يمكن، بتربية نشئنا على هاتين القيمتين أن نُنْشِئ جيلاً صالحاً ونافعاً يمكن أن يقدِّم للإنسانية ما يصلح لإخراجها من عدميتها الأخلاقية ويقدّم للأمة الإسلامية ما يصلح لإخراجها من التحديات التي تواجهها. وقد جعلتني هذه النتيجة أقول: عسى أن يأتي يوم يتفطن فيه المربون والمسؤولون عن البرامج المدرسية في الجامعات الإسلامية إلى خصوصية هاتين القيمتين، أي «الصدق» و«الأمانة»، فيضعون برامج عملية وتعليمية تسهّل على الطلاب اكتساب القيمتين دون الخوض في مجموع القيم الأخرى، لأن مجموع هذه القيم يمكن توليدها من هاتين القيمتين؛ فينبغي للبرامج التربوية أن تُراجَع على هذا الأساس. فتربية العقل متمثلة في «الصدق» وما يتفرع عنه من قيم عقلية، وتربية الإرادة متمثلة في «الأمانة» وما يتفرع عنها من قيم إرادية.

12 . هل اكتمل مشروع طه عبدا الرحمن؟

س47: «السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي» هو كتابكم الأخير، وأنتم ذكرتم منذ قليل أنكم قد تكتبون عن «الشر المطلق»، طبعا بعد الأحداث والحرب على غزة؛ هل تعتقدون أو تشعرون أن مشروع طه عبد الرحمن قد اكتمل بتأليفكم لكتاب **السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي** وكتاب **الشر المطلق** الذي نتشوق لصدوره؟

ج47: ليس بعد ....

س48: ما الذي تؤلفونه، فتشعرون أنه قد اكتمل مشروعكم الفلسفي؟

ج48: سأشعر أن مشروعي قد اكتمل إذا أَمَدَّ الله سبحانه وتعالى في العمر وهيأ لي سُبُلَ تأليف كتاب عن القرآن الكريم، أريده أن يكون مسك الختام لأعمالي كلها؛ هذا الذي أرجو من الله تعالى أن ييسره لي، وألا يحرمني من مرادي، ولم يحرمني قط.

س49: إن شاء الله تعالى، نسأل الله أن لا يحرمكم ولا يحرمنا نحن قراءكم أيضاً من مثل هذا العمل. إن شاء الله يعطيكم الصحة وطول العمر والإنتاج الذي تريدونه. طَيِّبْ سؤال: أنتم اضطلعتم بنقد الحداثة ونقد الفلسفة؛ قد يأتي القائل أو المعترض فيقول: «لماذا قُمْتُمْ بنقد الغرب وحداثته وليس نقد الذات، ولماذا هناك - فيما يخص الدراسين الآخرين - من كان ينتقد التراث، وأنتم جئتم تقولون: سأجدد مسالك المنهج في تقويم التراث». ألم يكن ينبغي أن يتحقق في كتاباتكم نقد للذات بقدر ما كان عندكم من نقد للآخر؟

ج49: نقد الذات موجود عندي، وإنما مارسته بدرجات؛ فمثلاً في كتابي «روح الدين» هناك نقد للذات الحاضرة؛ ولو اطلعتم عليه، فسوف تجدون أني قمت بنقد ما يوجد من أعطاب في ذواتنا؛ وكذلك كتاب «ثغور المرابطة» فيه نقد واضح للذات؛ وإنما لم يكن مرادي في كتبي إنجاز نقد للذات من أجل النقد فقط، لأنها نُقِدَتْ ظلماً وعدواناً بأكثر مما يلزم من طرف الكثيرين ممن يدعون النزاهة

الفكـــرية والموضوعية العلمية؛ فكان مُرَادِي هو بعث الهمة من جديد في الإنسان المسلم، والإنسان العربي، وحثه على الإبداع والتجديد؛ ومن كان يريد بهذه الأمة خيرا، فليحشد الهمم على طلب الإبداع؛ أما الذات، فأنا أنقدها حيث ظهر لي فيها الخطأ بشكل لا يمكن رده.

ومثال ذلك قولي السابق بأن فلاسفة الإسلام وقعوا في حجب الفلسفة الإسلامية الأصيلة وأوقعوها في التقليد، هذا نقد شديد للذات لا يقبله أي من المشتغلين بالفلسفة من العرب المحدثين الذين يعتقدون أن الفلسفة لا توجد إلا عند غيرنا؛ والحال أنه يمكننا نحن أيضا أن نتفلسف، لكن بغير ما عند غيرنا من مفاهيم؛ فالفلسفة ليست على نسق واحد، ولا هي أثر واحد يقتفيه الباقون؛ ففلسفتنا غير فلسفة الآخرين؛ ولا يعني هذا أني أقول بالانفصال عن المشترك الإنساني الكوني، لا أبداً، بل قد يستمد بعضنا من بعض، ولكن بعد تطويع ونقد وليس عن تبعية وتقليد.

لقد أخذت بالمبدأ التالي - وهذا الذي صار في حياتي موجها لكل كتاباتي -: «كل ما ورد عن الغير وكل ما هو منقول عنه معترَضٌ عليه حتى يقوم الدليل على صحته». ما معنى هذا الكلام: إذا نقلتُ مفهوما أو نظرية عن الغير، فينبغي أن أعرضها على النقد حتى أتبين أنها صحيحة، أي حتى تكون هناك أدلة تثبت هذه الصحة؛ فالنقد ينبغي أن يستمر إلى أن يقوم الدليل على صحة النظريات المنقولة؛ فإذا قمت بنقدها ولم أُحَصِّل الدليل على صحتها لا أعمل بها.

و«كل مأصول مقبول حتى يقوم الدليل على بطلانه»، هذا هو المبدأ الثاني: كل ما أرثه من تراثي أحيا به وأستعمله إلى أن أتبين وجوه البطلان ووجوه الفساد فيه، آنذاك أطرحه؛ وعلى الجملة، فما عندي أقبله مبدئيا، ولا أرفضه إلا بدليل، وما يَرِدُ عَلَيَّ من الغير أدفعه وأرفضه حتى يقوم الدليل على صحته.

س$_{50}$: ذكرتم سنة 1967 وتفاعلكم مع النكسة والذي حدث أنكم غيرتم الوجهة تماماً واتجهتم إلى محاولة فهمكم للعقل الذي استطاع هزيمة العرب والمسلمين. الآن بعد مضي أكثر من خمسين عاماً على النكسة، تحدث في غزة حرب حالية جديدة تجاوز أمدها إلى حد الآن أربعة عشر شهراً. كيف ترون ما بين الأمس واليوم، وما أصدرتم بينهما من إنتاج فكري.

ج$_{50}$: كما قلت، لقد كانت عندي عقدة هزيمة سنة 1967. وكنت أرى آنذاك أنها أزمة عقل، وأن عقلنا العربي قد تخلف كثيراً ولم يعد بإمكانه الاكتشاف والإبداع ومسايرة الركب، وكنت أنسب ذلك كله إلى خمول في العقل؛ وبقيت على هذا الرأي، وكنت أنتظر دائماً ذلك اليوم الذي أرى فيه أن هذا العقل قد عاد إلى عطائه وإبداعه، حتى وقع طوفان الأقصى. فهالني ما رأيته من قدرات عقلية عند المقاومين الفلسطينيين في مواجهة عدوهم، بحيث أنهم جاؤوا بما لم يُسْبَق إليه من ابتكار وإبداع في مقاومتهم للصهاينة، فضلا عن القوة المعنوية والإيمان؛ وقد جعلني ذلك وكأن تلك العقدة قد حُلَّتْ، فكنت أرى فيهم أقدر الناس على تمثيل العقل المسلم العربي، بحيث يمكن لي أن أقول الآن إن هذه العقدة انحلت تماماً، والحمد لله. فمهما كانت نتائج طوفان الأقصى، فأنا أعتبر أنه حدث يبشر ببداية للعطاء الإسلامي والعربي، ليس بداية نظرية بل بداية عملية؛ فقد جاء هذا الطوفان في لحظة كانت كل الأمم العالم تتشوَّف فيها إلى نماذج وقدوات لكي يقتدوا بها، وهي تتشوف الآن إلى تجديد قيمها والخروج من القيم الزائفة التي هيمنت على العقول واستتبعت الإرادات.

الفصل الخامس عشر

معالم في منهجية الإبداع والانبعاث

– افتتاح الحوار بحديث مرتجل

بسم الله الرحمن الرحيم.

لقد يسَّر لي الله سبحانه وتعالى الأسباب لأشتغل بالفكر الفلسفي، فكان هذا الاشتغال بإشكالين أساسين استوليا عليَّ، بالتوالي، استيلاء كاملاً؛ شغلني الإشكال الأول وأنا في سِنِّ الثالثة والعشرين، ولازمني مدة طويلة؛ ثم شغلني الإشكال الثاني بقوة، وتعلق بالوجدان ولا يزال متعلقا به، إلى ما شاء الله سبحانه وتعالى.

الإشكال الأول كان «إشكال العقل»، والإشكال الثاني كان «إشكال الإرادة»، فكانت مسيرتي الأولى مسيرة عقلية، ماذا أصنع بعقلي؟ والإشكال الثاني كان مرتبطاً بـمسيرة إرادية: ماذا أصنع بإرادتي؟

1. إشكال العقل: كيف نَـخرج من التقليد إلى الإبداع؟

جعلني إشكال العقل الذي استحوذ عليَّ منذ سن مبكرة، أنتقل إلى خارج بلادي لأزداد علماً به؛ هذا الإشكال تمثل في التقليد الذي عليه الأمة، بحيث جمد عقلها؛ فكنت أتساءل: كيف الخروج من التقليد إلى الإبداع؟ كان همي هو كيف أحل وأفك هذا الإشكال الذي استحوذ علي.

فتعاطيت الدرس العلمي الجامعي، متوسلا في ذلك بكل وسائل التحصيل التي يسر الله ﷻ لي الوصول إليها؛ فبالإضافة إلى اشتغالي بالمنطقيات، مناهج وتاريخا، درستُ اللسانيات حتى تمكنت منها بمختلف مستوياتها، وخاصة ما يسمى بمستوى «التداوليات»؛ فاللسانيات، كما هو معلوم، ثلاث مراتب: التركيبيات والدلاليات والتداوليات؛ فمصطلح «التداوليات» الذي يروج اليوم في اللسانيات هو من وضعي، ووضعته في السبعينيات، وأخذه اللسانيون وأقروه واعتبروا أنه يؤدي المقصود من هذا المستوى الثالث في الدرس اللساني.

والتقليد بين أظهرنا تقليدان اثنان: «تقليد المتقدمين» و«تقليد الحداثيين»؛ فالحداثيون، على ادعائهم التقدم، هم مقلدة؛ والمتقدمون، بما أعطوه من معارف، صاروا محل تقليد، بحيث لم يزدد اللاحقون علماً بالنسبة للسابقين، الأمر الذي مَنع الخروج إلى الإبداع؛ وطبعاً، أسباب الإبداع قائمة في التراث، وما نحتاجه هو أن نكتشفها؛ لكن الذي بث اليأس في النفوس من الوصول إلى الإبداع هو موقف الحداثيين الذين ينكرون التراث بالمرة ويستنكرون الرجوع إليه، فكنت أرى أن ضرر «مقلدة التراث» بالإبداع أسوأ من ضرر الحداثيين الذين يقولون: نحتفظ بما هو مفيد من التراث ونترك ما هو غير مفيد؛ فهؤلاء الحداثيون، وإن لم يأتوا بالإبداع، فهم، على الأقل، قدَّروا جوانب من التراث.

ومع ذلك، كنت أجد أنه يتعين عليَّ أن أتمكن من الوسائل التي يدّعي الحداثيون استخدامها في تقويم التراث، بل أتمكن من وسائل أقوى من هذه الوسائل المستخدمة، بل، أكثر من هذا، أن أتمكن من **الأصول والأسباب** التي جعلت الآخرين، أي المنقول عنهم، يتوصلون إلى هذه الوسائل، بمعنى أن أعرف **الأسباب العقلية والأسباب الثقافية** التي كانت من وراء هذه الوسائل المنقولة، بينما هؤلاء الحداثيون كانوا يُنْـزِلُون هذه الوسائل على التراث من غير أن يُدروا

بهذه الأسباب التقنية والثقافية الخفية؛ وهكذا، فبدرايتي لهذه الأسباب، صار من السهل عليَّ أن أبدِّل وسائل بوسائل أخرى؛ فبدل أن أستعمل الأسباب الثقافية أو التقنية للآخرين، يمكنني أن أستعمل الأسباب التقنية المتصلة بثقافتنا؛ لذلك، ميزت بين منهجيتين: «المنهجية المنقولة» و«المنهجية المأصولة»؛ و«مأصول» مصطلح وضعته، إذ أردت أن يكون على نفس القياس من «منقول»، حفظا للتقابل الصرفي بينهما، فضلا عن التقابل الدلالي؛ ومن الممكن أيضا أن نقول: «الـمنهجية النقيلة» و«الـمنهجية الأصلية»، ولكن فضَّلت اللفظ المشهور: «الـمنقول» واستعملت «الـمأصول»، إغناء للوسائل التحليلية للغة العربية.

هناك نوعان من الحداثيين الذين قلدوا الآخر؟ فما معنى الحداثة في العرف السائد؟ معناها هو، إجمالا، الأخذ بالوسائل التي تقدمت بها الإنسانية؛ وبهذا المعنى، يمكن أن نقول إنه في القرن الثاني أو الثالث للهجرة كانت هناك حداثة، وهذه الحداثة كان يُـمثلها من عُرفوا بـ«فلاسفة الإسلام»، أما اليوم، فتمثلها فئة من المفكرين يعتبرون أنفسهم قد أحاطوا بما سيَنهض بهذه الأمة.

فهذان الصنفان من الحداثيين: «الحداثيون المتقدمون» و«الحداثيون المتأخرون» أنزلوا الوسائل والمناهج المنقولة على الثقافة العربية وعلى الفكر العربي وعلى التراث العربي فقطعوا بين **معاني** التراث ومعلوماته وبين **أصول** هذه المعاني والمعلومات فيه، بمعنى أنهم استبدلوا بالأصول التراثية الإسلامية العربية أصولا تراثية أخرى، وهي ترجع لمن نقلوا عنهم؛ فأصبحنا نجد أنفسنا أمام ثقافة هجينة، أمام ثقافة تعطلت أسباب لسانها، وتعطلت أسباب ذهنها، بحيث ينطق الفيلسوف أو المفكر بما لا يفكر فيه، ويفكر بما لا ينطق به، لأن هناك تفاوتا بين اللسان الذي يستعمله، أي الثقافة التي ترفد هذا اللسان، وبين الفكر الذي ينقله؛ فأصبح لسانه في واد وفكره في واد آخر؛ فإذا تكلم، تكلَّم بكلام لا يفيد مقصوده؛ وإذا فكَّر،

فكَّر بلسان لا يعبّر عن مضمون فكره؛ وهذه أزمة عظيمة، وإذا استمرَّت على هذه الحال، فلن ننتج نهائياً أي فكر، ولن نبدع إطلاقاً.

فهذه العلة هي التي وقفتُ عليها فأردت - إذا جاز التعبير - أن أُصْلح ما بين اللسان والعقل، أي أن يكون اللسان معبرا عن فكري وأن يكون فكري معبّرا عنه بلسان يؤديه؛ فهذا الذي جعلني أنتقل إلى ما أسميه بـ«**الطور التداولي**» لفكري، وملخص هذا الطور التداولي هو: كيف نخلق ثقافة نتداولها بيننا أو فكراً نتداوله بيننا، يكون فيه توافق وتصالح بين أفكارنا وأقوالنا، بحيث يمكن أن نبدع؟ لقد وضعت مفاهيم كثيرة في هذا النطاق وكتابي الهام في هذا الباب هو **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ولكن هناك كتاب أهم قل قراؤه بينما يعطي مفاتيح هذا المسألة وهو **فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**؛ لقد استمر معي هذا الإشكال طويلا، وبقيت أصارعه إلى أن انتهيت إلى إنشاء **فلسفة تداولية**، بحيث **أُفَكِّرُ** وفق لساني و**أُعَبِّرُ** بلساني وفق فكري، بينما نجد، في كثير من الكتابات الفلسفية الأخرى، الطلاق التام بين المستويين.

فعلى سبيل المثال، لفظ «الهوية» مترجم عن أصل غربي لاتيني، وهو «Iden-tity» بالإنجليزية و«Identité» الفرنسية، فهذه ترجمة تُشوِّش الفهم لدى المتلقي العربي، كيف ذلك؟ فـ«الهوية» في اللغة العربية وفي الثقافة العربية معناها «الوجود»؛ فهويتك هي وجودك، بينما قولي، باللغة الفرنسية، «Identité» أو، باللغة الإنجليزية، «Identity» يدل على «العين»، بمعنى «الذات»، فعينك هي ذاتك؛ والترجمة الحرفية هي «العَيْنِيَة»، فإذا قيل: ما هي عينيتك؟ فالمراد: ما هي ذاتيتك؟

وهكذا، إذا أخذنا بالتفلسف على مقتضى «التفلسف التداولي»، اكتشفنا أنه يقال: «الإنسان كائن» بمعنى «الإنسان موجود»، بحيث يُعَرَّفُ، جِنْسا،

بالوجود، فـ«الكينونة» هي الوجود؛ فإذا أخذنا بهذا المعنى، كنا قد أدينا معنى «الهوية» بالنسبة للغة العربية، كأننا قلنا إن للإنسان «هوية».

وماذا لو قلنا «عينية» بدل «هوية»؟ فمعناها هو، بالتحديد، «الشيء الذي يميزك عن غيرك» أو، بمعنى آخر، «وجه مباينتك لغيرك»؛ قد يعترض بعضهم، فيقول: «اللغات الغربية أكثر دلالة على هذا المعنى وعلى المراد من العربية، والمراد هو التعريف الذي يُوَصِّلُنا إلى إدراك تمايز الفرد عن الفرد»؛ والجواب أن الثقافة العربية لم تكتف، في تعريف الإنسان، بذكر «الهوية» أو «الوجود» أو «الكينونة»، بل إن تمام تعريفه فيها هو أن «**الإنسان كائن بَائِنٌ**»، أي أن «الإنسان موجود ومتميز عن غيره»؛ وقد نعمِّق هذا التعريف بالتساؤل عن طبيعة هذه التمييز، هل هو وجودي؟ هل هو قيمي؟ **فيتبين لنا أن الإنسان في اللغة العربية وفي الثقافة الإسلامية يتميز عن غيره، في الأصل، بقِيمه، وليس بوجوده**؛ فأنت لك وجود مثلما لي وجود؛ فحينما أقول: «لك هويتك»، فهذه الهوية تشترك فيها مع سواك، لكن تتميز عن سواك **بالقيم** التي تأخذ بها أو **العمل** الذي تأتي به على وفقها؛ بينما عند الغرب وجودك متميز، أصلا، عن وجود غيرك، وليس للقيم دخل في هذا الوجود؛ فأنت لا تتميز عن الآخر بالعمل، وإنما تتميز عنه **بكينونتك**، فأنت مختلفٌ عن الآخرين **كينونةً**؛ بينما، بالنسبة للثقافة الإسلامية، أنت متميز عن الآخرين **قيمة**، لا كينونية، أو قل **وجوباً**، لا وجوداً.

ومتى وصلنا إلى مثل هذه النتائج، ألا تكون أحق بأن نأخذ بها ونطور فكرنا ونطور ثقافتنا ونأتي بإبداعات تختلف عن الإبداعات التي يأتي بها الآخرون.

رب أحدكم يقول بصدد ما توصلتُ إليه في شأن التعريف المذكور للإنسان: «إنك ترفض الآخر، ولا تريد أن نشترك معه في شيء»؛ فأقول: إن هذا التعريف جمع بين الأمرين: «الخصوصية» و«الاشتراك»، إذ جمع بين مبدإ «التميز» الذي

يقول به الآخر، و«الوجود» الذي يخصنا؛ ثم إن لهذا التميز خصوصية، إذ ليس تـميُّزا وجوديا كما عند الآخر، وإنما هو تميز قيمي، وهذه نقطة في غاية الأهمية.

وقد نذكر لذلك أمثلة كثيرة؛ فمثلا، مصطلح: « Dasein» في اللغة الألمانية، مركب من كلمتين: «Da» ومقابلها العربي: «هنا» و «sein» ومقابلها العربي: «الوجود»؛ وقد حار الغرب في ترجمتها، فرنسيون وإيطاليون وإنجليز، واستقروا على شيء واحد، وهو أن يُبقوا على المصطلح الألماني «Dasein».

بينما في اللغة العربية يمكن ترجمتها بسهولة؛ فقد ذكرنا أن «Da» تفيد «المكان»، أي خروجك إلى الواقع ووجودك فيه، لذلك ترجمها «سارتر» بـ«La réalité humaine»، أي الواقع الإنساني؛ والألمانية فيها سلاسة كبيرة جداً في تركيب الكلمات وإلصاق بعضها ببعض تقديماً وتأخيراً؛ والكلمة العربية البسيطة التي تترجم المصطلح الألماني «Dasein» هي: «الكائن»؛ وقد يسأل السائل: ما علاقة «الكائن» بـ«هنا»؟ الجواب: «الكائن» و«المكان» من نفس الجذر، فـ«**الكائن» لا يكون إلا في «مكان»**؛ لذلك، لا يجوز أن تقول: «الحق سبحانه وتعالى كائن»، لأنك تسند إليه المكان؛ فلفظة «الكائن» تعني الموجود في «المكان»؛ فإذن التعريف الذي وضعناه للإنسان سابقاً وقلنا: «الإنسان كائن بائن» معناه «الإنسان موجود في المكان متميز بقيمه في هذا المكان».

هكذا، نكون قد خرجنا إلى الإبداع، والآن جاء وقت الانتقال إلى الإشكال الثاني وهو إشكال الإرادة.

2. إشكال الإرادة: كيف نـخرج من الكلالة إلى الانبعاث؟

فيما يتعلق بهذا الإشكال، كنتُ أشعر به ولكن لم أبلوره كفكر؛ يتمثل إشكال الإرادة في الخمول الذي سقطت فيه الأمة التي لم يَجْمُد عقلها فقط، بل خَمُلَتْ

وأصابها الخمول، أصابتها باللفظ القرآني، «الكَلالَة»: ﴿كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾[1].

لقد وقعنا في «الكَلالَة»؛ الأمة الإسلامية دخلت في طور من «الكَلالَة»، فكنت أضع لنفسي السؤال: كيف نخرج من هذا الخمول إلى الانبعاث؟ كما وضعت من قبل السؤال: كيف نخرج من التقليد إلى الإبداع، بحيث يصبح عقلنا مبدعاً؟ اليوم أصبحت أقول: كيف نخرج من «الكَلالَة» أو الخمول إلى الانبعاث بحيث تصبح إرادتنا نافذة؟ فهداني الله سبحانه وتعالى إلى مفهوم «الأمانة» من خلال الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[2]؛ فأخذت أتدبر هذه الآية في ضوء ما رزقني الله تعالى من وسائل عقلية ومعرفية؛ ومفهوم «الأمانة»، معانيه كثيرة لا أريد أن أدخل فيها، ولكن هناك معنى لا يمكن إلا أن يُسلَّم به وهو أن مفهوم «الأمانة» لا يتسع للمسؤولية فقط، بل يزيد عليها، وإنما نكتفي هنا بمستوى المسؤولية.

تقترن «الأمانة» بمفهوم «المسؤولية»، فقلت في نفسي: هذه المسؤولية هل تزول عن الإنسان؟ هل يمكن أن يكون الإنسان في لحظة من اللحظات غير مسؤول؟ فالجواب: لا، الإنسان دائماً مسؤول، مسؤول في الحركة والسكون، الإنسان دائماً مسؤول، إن كان قائماً أو قاعداً أو على جنبه؛ فالمسؤولية تحيط بنا من كل جانب، ومن يتنكر لهذه المسؤولية لا بد أنه واقع في الخيانة إن قليلاً أو كثيراً؛ فأفضى بي هذا التصور للمسؤولية الجامعة والمحيطة إلى تغيير علاقتي بالعالم، إلى تصور علاقة أخرى بالأشياء والعالم؛ فالعلاقة بالعالم تكون بطريقين لا ثالث لهما: إما بطريق

(1) ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾؛ سورة النحل، الآية 76.

(2) سورة الأحزاب، الآية 72.

الإدراك، أو بطريق **الاستعمال**؛ إما أن تنظر إلى الشيء، والنظر هو واحد من وسائل الإدراك، وإما أن تستعمله؛ **فالإدراك يبقى في نطاق العقل، والاستعمال يدخلك نطاق الإرادة**. بمعنى آخر أن الإرادة لا تنفصل عن العمل، فكل امرئ يريد شيئا ولا يعمل، فهو، على الحقيقة، لا يريده، لأن الإرادة يلزمها دائما العمل.

لقد تغيرت علاقتي الإدراكية وعلاقتي الاستعمالية بالأشياء؛ فلم أعد أتصور أو أتعامل مع المدرَك على أني أملِكه بوجه من الوجوه، وإنما هو شيء ينبغي أن أبقى مسؤولاً عنه على الدوام؛ فمثلا، نظرتي إليكم الآن، مسؤول عنها طالما أنتم في أفقي؛ فالعلاقة الإدراكية مع الأشياء أصبحت علاقة **احتضانية**، والاحتضان فيه مسؤولية ورعاية: نظرتي إليكم تَحْتَضِنُكم ولا تَمْتَلِكُكم؛ أما العلاقة الاستعمالية، فتغيرت بدورها فأصبحت علاقة ائتمانية، فأنا مؤتمن على هذا الكأس وأنا أشرب منه، وهذا الشرب أيضاً أنا مؤتمن عليه، والماء الذي ينساب في حنجرتي أنا مسؤول عنه، وهكذا. ووضعي هذا الكأس على هذه الطاولة أنا مسؤول عنه، وسكوتي مسؤول عنه وتكلُّمي مسؤول عنه؛ فإذن **الإنسان موجود في المسؤولية**، فليست المسؤولية حالة واحدة من أحوال الإنسان، كلا، بل هو يوجد في المسؤولية، مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]. فالمهم هو أن الله سبحانه وتعالى اعتبر الإنسان خليفة، بمعنى أنه موجود في المسؤولية، أنه جُعِل في الأرض مسؤولاً؛ وقد أضيف إن الحركات التي يقال إنها ليست من فعلي ولا بملكي، أنا مسؤول عنها كنفَسي مثلاً؛ فإذن هذا الطور أسميه «**الطور الائتماني**» من مساري الفكري. كان الأول «**طورا تداوليا**» أُريد فيه لغة سليمة وعقلاً سليماً يتفق فيه المعنى واللفظ، وهنا «**الطور الائتماني**» تتفق فيه إرادة الإنسان مع إرادة الله تعالى.

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾؛ سورة **البقرة**، الآية 30.

هنا أريد أن أذكر مثالاً منهجياً: كيف هي طريقتي في توليد الأفكار بعضها من بعض؟ نكتفي بمفهوم «الأمانة»؛ أولاً، «الأمانة» و«الإيمان» من أصل واحد، فـ«لا إيمان لمن لا أمانة له»، وقد نقول أيضاً «من لا أمانة له لا إيمان له»، بمعنى تصبح العلاقة بين «الأمانة» و«الإيمان» لا مجرد علاقة تضمنية، وإنما علاقة تلازمية، يعني أن اللزوم يكون من جانبين؛ من هذا المفهوم استنتجت دعوى هي أنه **لا أمانة بغير إيمان**؛ لم أقل قال الرسول الله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له»، ومعناها بالذات «لا أمانة بغير إيمان»؛ فمعلوم أنه لا دعوى في الفلسفة تُقبل بغير دليل يسندها؛ ولا أكتفي بهذا، فقد أستطيع أن استنتج منها منطقياً دعوى أخرى أو مسألة أخرى، وهي أن «الأمانة ابتلاء» بالاستناد إلى قضيتين: أولاهما، أنه «لا بلاء أعظم من الإيمان»؛ والثانية، وهي الدعوى السابقة، وهي أنه «لا أمانة بغير إيمان»؛ فهذه معان إيمانية أُفلسفها عقلياً. فأين من هذا أولئك الذين يقولون: «العقل يتعارض مع النقل أو مع السمع». فهل هناك سمع غير عقلي؟ يا ترى هل من يسمع شيئاً يكون دائماً لا عقلانياً؟

ثم قد أستنتج كذلك دعوى أخرى وهي: أن «الأمانة قبْلها اختيارٌ وبعدَها اختيارٌ»، وأبرهن عليها، وأستنتج كذلك منطقياً الدعوى التالية: «الأمانة توجب كمال العقل وتمام العدل»، مستدلا عليها بثبوت وصفين للإنسان ورد ذكرهما في الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[1]، وهي «الـجَهُولية» - وهي أقصى الجَهْل - و«الـظَلُومِية» - وهي أقصى الظُلْم - لمن أخل بـ«الأمانة».

ويمكن أن أستنتج دعاوى خاصة بأضداد «الأمانة»: فـ«الأمانة» لها ضدان أساسيان: الضد الأول وهو المشهور هو «الخيانة»؛ والضد الثاني غير مشهور وهو

(1) سورة الأحزاب، الآية 72.

«الحيازة»؛ لذلك، كانت «الأمانة» عبارة عن «وديعة» عند الإنسان، و«الوديعة» لا يمكن أن يَحوزها؛ فإذن «الأمانة» ضدّها «الحيازة» باعتبار أنها «وديعة»، وضدّها أيضا «الخيانة» باعتبار مخالفتها أو عدم الوفاء بها.

ثم قد أستنتج من كل ذلك منطقياً أن «الأمانة» على نوعين: «أمانة احتفاظ» و«أمانة اعتناء» وأستدل على «الأمانة» بكون الاحتفاظ يكون في الودائع، والاعتناء يكون في الفضائل. فأكون أمام نوعين من «الأمانة»: أحدهما «أمانة الفضائل»، فالصبر أمانة، والشكر أمانة، والحب أمانة؛ والثاني «أمانة الاحتفاظ»، فالمال أمانة والأرض أمانة؛ وقد أستنتج كذلك أن «الإنسان أقرب إلى الخيانة منه إلى الأمانة»؛ فالمقدمات التي سبقت تجعلنا نخلص إلى أن الإنسان ينساق إلى الخيانة؛ ولا عجب في ذلك، فآدم عليه السلام أول بشر لم يوجد له عزم[1]؛ فما حصل لسيدنا آدم عليه السلام لا بد، بحكم الطبيعة البشرية، أن يَحْصُل لغيره من ذريته.

فهذا مثال على كيف يفيد مفهوم «الأمانة» في إنشاء فلسفة ائتمانية.

3. إشكال الموافقة: كيف نوافق سيرة الرسول ﷺ؟

ثمة إشكال ثالث واجهتُه وهو إشكال عقَدي؛ إذ كنت أتساءل هل أنا في هذين الإشكالين - إشكال العقل الذي سعيت أن أبيّن فيه كيف نخرج من التقليد إلى الإبداع وإشكال الإرادة الذي سعيت أن أبيّن فيه كيف نخرج من الخمول أو الكلالة إلى الانبعاث- كنت على وفق ما جاء به الشرع، وهل كنت على وفق ما جاء به الرسول ﷺ؛ فالرسول لم يأت بالشريعة فقط، بل أتى بالأخلاق التي هي جوهر هذه الشريعة؛ فهل أنا فيما أتيت به وافقت أخلاقية الرسول ﷺ، أو وافقت مجرد الأوامر والنواهي التي دعا إليها الشرع؟

(1) ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾، سورة طه، الآية 115.

فالحقيقة أني نظرت في الأمر وقلبته، فتأكدت بأن تمام الخروج من التقليد إلى الإبداع حصل مع الرسول ﷺ؛ حسبنا صنيعه مع الكفار؛ فالقرآن حثَّ على الخروج من التقليد إلى الإبداع، من الشرك إلى الإيمان بالواحد الأحد الصمد، وأي إبداع أكبر من هذا أن يخرج الإنسان من اعتقاد الشرك إلى اعتقاد الوحدانية، بحيث يرجع أصل كل الكائنات وكل التباينات إلى فاعل واحد قادر على كل شيء. وأقول حصل هنا ما يمكن أن نسميه - واللفظ استعمله المتقدمون - «تثوير العقل»؛ وفي خبر مشهور: «ثوِّروا القرآن». فكمال الخروج من التقليد إلى الإبداع هو «تثوير العقل»؛ فالرسول ﷺ أتى بـ«تثوير العقل» في تربيته لأصحابه في مكة المكرمة.

فكمال العقل أو تثويره يتحقق في «العقل النبوي»؛ فإذن نسأل السؤال: كيف يتحقق كمال العقل في «العقل النبوي»؟ يتحقق أولاً في الصدق؛ فالصدق ينـزل منـزلة **المركز** من الدائرة، فهو قيمة مُخَصِّصَةٌ؛ فمثلاً لو جعلنا الأخلاق كلها في دائرة؛ فالصدق يكون بمثابة المركز، بحيث يمكن أن تضيف الصدق إلى كل الأخلاق، فتقول: «صدق الصبر» و«صدق الشكر» و«صدق الحِلم» بمعنى أن الصدق يكون مُخَصِّصاً لكل قيمة من القيم الممكنة؛ وإذا كان الصدق ينـزل من الدائرة منـزلة المركز، فإن الأمانة، كما سنوضحه، وهي الصفة الثانية للرسول ﷺ، تنـزل منـزلة **محيط** الدائرة، بمعنى أنها شاملة للأخلاق كلها، فتقول: «الصبر أمانة» و«الحِلم أمانة»، بحيث يدخل «الصبر» و«الحلم» في دائرة العموم؛ فالصدق يخصّص القيم، بينما الأمانة تعممها؛ فالصدق شامل للأخلاق مركزياً، بينما الأمانة شاملة لها مُحِيطِياً، بمعنى أن الصدق مُخَصِّص والأمانة مُعَمِّمَة.

وكمال الصدق عند الرسول ﷺ يقتضي حفظ الحق، والحق عند الرسول ﷺ هو وحدانية الله ﷻ، فلا حق فوق ذلك؛ فحينما يقال: «صدق الرسول ﷺ»، فالمراد هو حفظ الوحدانية الإلهية، أي التوحيد؛ لذلك، ممكن أن أستنتج من الصدق

حصول «التوحيد»، وقد وُصف الرسول ﷺ بـ«الصادق» في الجاهلية؛ فإن الجاهلي، حينما يقول: «محمد صادق»، فكأنه يقر بالرسول، موحداً لله من حيث لا يدري؛ فأهل الجاهلية كانوا يوحدون الله من حيث لا يدرون عن طريق وصفهم لرسول الله ﷺ بالصادق؛ ويمكن أن أستنتج من الصدق كل قيم العقل: «الإيمان» و«العبودية» وما إلى ذلك.

أما تمام الخروج من الخمول أو «الكَلالَة» إلى الانبعاث، فهو كذلك «تثوير للإرادة»؛ وقد حصل هذا أيضاً مع الرسول ﷺ في تربيته لأصحابه بالمدينة المنورة؛ ارجعوا لمزيد التفصيل لذلك إلى كتاب: **السيرة النبوية، التأسيس الأخلاقي.**

ثم إن كمال الأمانة إنما تتحقق في «الإرادة النبوية»؛ وكمال الأمانة عند رسول الله ﷺ يقتضي حفظ الواجب، والواجب عنده هو إعطاء ذي الحق حقه؛ تأملوا العلاقة بين «الحق» في مستوى العقل و«الحق» في مستوى الأمانة؛ فمع إعطاء كل ذي حق حقه، لم يَعُد الأمر مجرد إدراك، بل أصبح عملاً؛ فإعطاء ذي الحق حقه بمعنى آخر هو «العدل»؛ فكما أن كمال الصدق يفضي إلى التوحيد، فكذلك كمال الأمانة عند رسول الله ﷺ يفضي إلى العدل. ولا ننسى أن رسول الله ﷺ وُصِف أيضاً في الجاهلية بـ«الأمين»؛ وحينما ترجعون إلى أخبار الرسول ﷺ في المواقف التي نودي فيها بـ«الأمين»، تجدون أنها كانت مواقف لعدل أقامه.

وهكذا، فالصدق نولّد منه جميع القيم العقلية، والأمانة نولد منها جميع القيم الإرادية أو العملية؛ فلقد أراد الرسول ﷺ أن ينشّئ الصحابة على الصدق والأمانة، بل أن ينشئهم على كمال الصدق وكمال الأمانة. فتولى تخليق عقولهم على مقتضى كمال الصدق في مكة المكرمة، وتولى تخليق إراداتهم على مقتضى كمال الأمانة في المدينة.

ومن هنا، انتهيت إلى نتيجة غير مسبوقة، وهي أن النبي ﷺ كان نبيا بالفطرة قبل البعثة، وأصبح نبياً بالشرعة بعد البعثة.

- أسئلة الحضور والأجوبة عنها

س$_1$: هذا السؤال يتكون من شقين: **الشق الأول** عن علاقة الفلسفة بالتصوف أو بمدرسة الأخلاق عموماً، وعلاقة التصوف بقضايا الأمة. كيف هو موقع الفيلسوف من قضايا الأمة، خصوصاً أنه كان لهزيمة 67 أثر في الانبعاث الفلسفي للأستاذ طه عبد الرحمن، هذا الشق الأول؛ **الشق الثاني** من السؤال عن حضور الفلسفة في المدارس الإسلامية المعاصرة سواء التعليمية أو الحركية؛ أظن أن المغرب يختلف نوعا ما عن المشرق؛ هناك حضور للفلسفة لا بأس به، لكن في المدارس المشرقية العلمية والحركية ربما حضور الفلسفة فيها ضعيف؛ فما مدى هذا التغييب أو ما هي أسباب هذا التغييب؟

ج$_1$: أشكر لكم هذه الأسئلة الهادفة، لأن الإنسان الذي يكون له هدف هو الذي بدأت العقلانية تثمر فيه؛ فتحديد الهدف هو أول علامة من علامات العقلانية، العلامة الثانية هي طلب الوسائل للوصول إلى تحقيق هذه الأهداف؛ لكن ما وقع هو أنهم حصروا العقلانية في الوسائل، وتركوا الأهداف، لأن الأهداف هي قيم، وحينما تضعُ الهدف أولاً، ثم تحدد الوسيلة للوصول إلى ذلك الهدف، تقيِّد الوسيلة بحيث لا تخرج عن ذلك الهدف؛ والحال أن الذين يصنعون العلم في عالمنا لا يضعون القيم أهدافا؛ فما نراه اليوم في صناعة العلم هو نتيجة لكونهم لا يضعون الأهداف القيمية مسبقاً، بل يَتَّبِعون الوسائل، وهي التي تحدد لهم أهدافهم، لذلك ضَلَّ العلم اليوم.

أما عن علاقة الفلسفة بالتصوف، فقد قيل إن المتصوفة تأثروا بالفلسفة، والعكس هو الذي وقع؛ فقد وُجِد التصوف قبل أن توجد الفلسفة، ثم فُصِلَتِ الفلسفة عن التصوف؛ بمعنى آخر الأصل الأول لم يكن إلا التصوف، أي كان التصوف أولاً، إذ كانت هناك حركات تربوية تعبدية تأملية تدعي أنها تبحث عن

الحكمة أو أنها أوتيت الحكمة؛ فكانت الحكمة هي الأصل، ثم جاءت الفلسفة، ففصلت بين الحكمة كنظر وبين العمل بها، إذ لم يكن الصوفية «يتفكرون» فقط، بل كانوا يتفكرون ويعملون أيضاً؛ فأخذت الفلسفة جانب «التفكر»، وحولت «التفكر» إلى «تفكير»؛ وهناك فرق بين «التفكير» و«التفكر»، وأصبحنا اليوم نقول: «مفكرون»، ولا نقول: «متفكرون»، بينما هناك فرق بينهما؛ ارجعوا إلى القرآن الكريم، ستجدون أن «فَكَّرَ» وردت في الآية بصدد شخص قرشي هو الوليد بن المغيرة الذي كان جاحداً ومنكراً للوحي، فجاء فيها: ﴿فَكَّرَ وقَدَّرَ﴾[1]؛ فإذن «التَّفْكِيرُ» قد يكون في غير قصد الإقرار بالله سبحانه وتعالى، بل إنكاره، بينما، بالنسبة لـ«التَّفَكُّر»، الآيات التي تذكره كثيرة، إذ كلها تحث الإنسان على أن يتفكر بمعنى أن يتبين المعاني الموجودة في الآيات الإلهية، سواء المكتوبة أو الآيات الكونية؛ وهكذا، جُرِّد النظر من التصوف، وأصبح مستقلاً وسمي «فلسفة»، بينما التصوف هو أصل الفلسفة وليس العكس.

وأما عن علاقة الفلسفة بقضايا الأمة الإسلامية، فلا أعرف من فلاسفة اليوم من أولى هذه القضية الاهتمام الذي تستحقه؛ أعتبر أن هناك مانعا من ذلك وهو أن المقولات التي ركِّبت في عقل المتفلسف العربي أو المسلم اليوم لا تسمح له نهائياً بإنشاء فلسفة تتعلق بقضايا الأمة مثل إنشاء فلسفة للمقاومة، لأن معاني المقولات والاستدلالات القائمة عليها أو المتوسلة بها التي دُمغ بها عقل المفلسف أسبابها وخلفياتها هي عند الآخر، فيحتاج أن يفكر له الآخر لينقلها عنه، وما دام هذا الآخر لم يفكر في المقاومة، فلا يفكر المتفلسف العربي بدوره في المقاومة. وإذا فكَّر في المقاومة، فإنه يفكر فيها على طريقة الآخر، فلا يتصور أنه بالإمكان التفكر في المقاومة بطريق يكون مخالفا للتفكير الغربي في الموضوع.

---

(1) الآية 21، سورة المدثر.

ولا أدعي أني أنشأت فلسفة خاصة بالمقاومة، فكلامي الفلسفي فيها جاء عرضاً، لا بمعنى أنه كلام جاء صدفة، بل بمعنى أني لم أُخَصِّص لها تنظيراً طويلاً أو أنشأت مذهباً في الموضوع؛ ولكن يبقى أني حاولت أن أستنبط من حالة «المقاومة» مفاهيم جديدة تستحق أن تكون أدوات فلسفية إجرائية نحلل بها قضايا الأمة، مثل مفهوم «الثغر»، فالثغر ليس هو المعنى المتداول فقط، طبعاً هو المكان الذي يلزمه المرابط دفاعا عن الأمة، ودفعا لعدو محتمل، لكن هذه العملية الدفاعية موجودة أيضاً في التفكير؛ في التفكير أيضا نحتاج إلى ثغور نرابط فيها لنواجه أفكار العدو؛ فإذن ينبغي أن ننتصِب في ثغور مختلفة؛ فكل واحد منا، على قدر إمكاناته، ينبغي أن ينتصب في ثغر معين، بحيث يبذل كل ما يمكن من قدراته وإبداعاته في الخروج بفكر يرتقي بالأمة إلى المستوى العملي الذي وصلت إليه المقاومة. نحن اليوم عملا أعظم منا فكرا، ما وصلنا إليه بالعمل لم نصله نهائيا فكرا.

وهكذا، فإخواننا وأحباؤنا في «غزة» أعظم عملاً منا، وأعظم قدرة على التفكر منا، والدليل على ذلك أننا نجد، في المشاهد التي تصلنا من «غزة»، أعمالا وأحوالا تدل تماما على التفكُّر البعيد الذي لهؤلاء المقاومين، وعلى ما وصلوا إليه من دقة العقل، ومن عمق الوجدان، ومن الصلة بالإشهاد، ومن الصلة بالأمانة، بل الصلة بالـمُسْتَأْمِن ﷻ، والصلة بالـمُشْهِد ﷻ، هذا هو الفكر الحقيقي الذي ينقد الأمة الإسلامية، بل ويُنقذ الإنسانية والعالم؛ لكن، نحن خارج الأنفاق، نعتبر أنفسنا أحراراً، لكن الحر، ثم الحر هو الذي يرابط في النفق، لأن فكره تحرَّر، وعمله تحرَّر أيضاً، بينما نحن معتَقلون عقلا، ومقيَّدون عملا.

أما عن حضور الفلسفة في العالم العربي، أقول، ولو لم تكن في المشرق مدارس وكانت في الغرب، فإن النتيجة واحدة؛ والسبب في ذلك هو أن الفلسفة في

هذه المدارس لم تسلك الطريق الذي ذكرتُه، بل بقيت على النقل، فجمد الفكر الفلسفي كما جمد في غيره من الأمكنة التي ليست فيها هذه المدارس، اللهم إلا بعض التقليعات والموضات الفكرية: كالبنيوية والتفكيكية والتأويلية.

فإذن علينا جميعاً أن نحدد ثغورنا لنعمل من أجل الأمة، ليطرح كل واحد منا على نفسه السؤال التالي: «**ما هو ثغري الذي سأرابط فيه؟**» لنفترض أن أحدكم يقول: «أنا أدرس علم العقائد، كيف يكون لي ثغر؟»، أجيبه: اجعل من العقيدة ثغرا لك لخدمة الأمة بكل الوسائل المشروعة لديك التي تجعل عقلك يتسع لأقصى ما يمكن من المعرفة حول العقائد، ولا تكتفي بعقيدتك فقط، بل اعرف عقيدة خصومك. ألم يكن المتقدمون يعرفون من عقائد الآخرين عجائب ومستويات؛ فعندما أقرأ نصوص ابن تيمية ونصوص ابن حزم ونصوص ابن قيم الجوزية، أجد أن هؤلاء كانوا يعلمون من عقائد الآخرين ما لا نعلمه نحن بوسائل الإعلام العظيمة التي يتوفر عليها عصرنا. فهؤلاء المتقدمون كانوا أعلم منا وأعقل منا؛ فلو نأتي بنصوص المتقدمين ونقارنها بنصوص المحدثين، سنجد نصوص المتقدمين، من حيث إعمال العقل فقط، أعظم وأقوى وأقنع؛ فقد كانت لهم مدارس جعلت عقولهم تتسع، وقد فُقدت هذه المدارس، فأصبحنا نأخذ بمدارس ووسائل أخرى من الآخرين، ولا ضير في ذلك ما لم نساير غيرنا في استعمالها بغير سابق نقد لهذا الاستعمال، لأن الوسائل في حد ذاتها كادت أن تكون محايدة، فلا تنفع ولا تضر في حد ذاتها؛ فالسلاح الواحد، مثلا، أقتل به عن ظلم أو أدافع به عن عرض؛ فالسلاح هو وسيلة في حد ذاته، لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، إنما القيمة التي تحددها للعمل به هي التي تجعل منه قبيحا أو حسناً.

يبقى السؤال: كيف نبدع؟ بل كيف ننبعث؟ الانبعاث أعمّ من الإبداع، لم أستعمل كلمة «إبداع» فيما يتعلق بالإرادة واستعملت كلمة «انبعاث»، لأني أردت

أن أشير إلى معنى «النهوض»، بحيث تَنهض الهمة، فالنهوض مسألة عملية، أي أني أكون متجها بإرادتي إلى أن أغيِّر العالم وأغيِّر نفسي وغَيْري وما حولي. فإذن التغيير العملي وهو أن تعمل حتى يتلبس بك العمل، وحتى تصبح جوارحك كلها تنطق بالعمل وفكرك ينطق به، بحيث تصبح أفكارك آثارا لتشبعك بالعمل؛ فالذي يحصل في التغيير هو أن العمل يحولك تماما ويستولي على كليتك، فتتحول أفكارك معه؛ فحينما نريد أن نبدع في العمل، علينا أن نتفانى فيه، علينا أن نستغرق فيه، حتى تتشبع كل جوارحنا به؛ آنذاك، تنفتح في عقولنا أبواب وأفكار عملية، هذا هو طريق الإبداع.

س$_2$: ما علاقتكم بمشروع إسلامية المعرفة؟

ج$_2$: قيل كلام كثير في أمر أسلمة المعرفة؛ ولا أريد أن أدخل في التفاصيل، ولكن أقول إن وجه التقارب بيننا محدود، لماذا؟ لأنهم، عندما تكلموا عن أسلمة الفلسفة، تكلموا عن فلسفة العلوم، وقد يُقبَل هذا إلى حد ما، وخصصوا هذه الأسلمة بما يسمى العلوم الاجتماعية والنفسية، لأن هذه العلوم ليست علمية بالمعنى الفيزيائي الدقيق مثلا، أي أنه يمكن أن تتسرب إليها عوامل أخرى غير علمية، واجتهدوا في صرف هذه العوامل، وهذا عمل جيد، لكن الأمر أخطر وأبعد من هذا؛ فلا بد من البدء بإنشاء فلسفة تقام، على أساسها، أسلمة المعرفة، إذ ينبغي أولا أن نحرر طريقة تفكيرنا وطريقة تعاملنا مع الأشياء بحيث تستجيب للمقتضيات، لا أقول العقدية فقط، بل الوجودية لنا كمسلمين، آنذاك يمكن أن نأخذ بالعلوم الأخرى ونبني أسلمة للمعرفة.

لكن ما حصل هو أن هذا التأسيس المطلوب غير موجود - مع تقديري للمجهودات التي تم بذلها - ويكفي أن تضع سؤالا واحدا على مشروع أسلمة المعرفة، وقد دام العمل فيه أكثر من أربعين سنة: أين ثمار هذه الأسلمة؟ هل

تغيرت عقول المسلمين؟ هل تغيرت إراداتهم؟ لقد بقي الأمر على ما هو عليه، أي أن الإسلام يضاف لما ليس بإسلام فقط ويبقيان متواجدين معا، أما أن يفعل ما هو إسلامي فيما ليس إسلاميا، فهذا لم يقع؛ هذا رأيي وأقوله بدون قدح ولا تجريح، بل أقوله مقدّرا المجهودات التي بذلت في هذا النطاق، ومقدرا لأصحابها أعمالهم؛ فالمؤسس لهذا المشروع رجل عظيم، رجل أُقدّره تقديرا كبيرا، الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، وقد قُتل شهيداً من أجل هذه الفكرة.

لكن يبقى أن الاعوجاج وقع في منطلق هذا المشروع، إذ نحتاج أولا إلى بناء فكر فلسفي مستند إلى ما أسميه «مجالنا التداولي» بمقتضيات عقدية ولغوية ومعرفية متميزة، حتى إذا استقام لنا هذا الفكر، ملأنا به عقول أبنائنا وربَّينا عليها نشأنا، وحين ذاك تأتي المعرفة الإسلامية من تلقاء نفسها.

س$_3$: ما ذكرتموه عن الكينونة والبينونة والكائن والبائن يبصرنا بإشكالية العنصرية الغربية وأسبابها، فكيف يمكن في نظركم تجاوز إشكالية القومية العنصرية المقيتة بين العرب بوصفها ربما جزءا من التقليد البائد في طريق هذا الإبداع الذي وضعتموه في لفظ الهوية كلفظ عربي؟

ج$_3$: نحن المسلمين، لسنا عنصريين، والإسلام واضح فيه هذا الأمر؛ ويستحيل أن يكون الفكر الفلسفي الإسلامي فكرا عنصرياً، الفكر الفلسفي الإسلامي منفتح على العالم كله، لأن المسؤولية التي على كاهل المسلم عالمية، وليست فقط عربية، ولا قومية؛ «المسلم مسؤول عن العالم»؛ وأضيف إلى هذا ما قلته في مكان آخر وهو: «المسلم مسؤول أيضاً عن أخطاء الآخر»؛ فمسؤوليته لا تتوقف عند أخطائه هو فقط، لأن زمانه هذا هو الزمن الأخلاقي للمسلم، فليس بعد الرسول ﷺ أي نبي آخر؛ نحن مسؤولون عما صار إليه العالم اليوم بقدر ما أن الآخرين مسؤولون عنه، وإلا فأكثر؛ فأخطاء الآخرين وما يقع من فساد

في الأرض، نحن، المسلمين، مسؤولون عنه كذلك، لأننا لم نقم بالمسؤولية العليا التي على عاتقنا؛ فنحن مسؤولون عن البشرية جمعاء لـ«خاتَمية» نبوة الرسول ﷺ؛ فالعنصرية والإسلام ضدان لا يجتمعان؛ فلا يمكن أن تخطر العنصرية على بال المسلم كقيمة معتبرة، لأن القيم الإسلامية كلها مستمدة من أسماء الله الحسنى. وهل الله ﷻ عنصري؟ هل الله قومي؟ هل الله بُوذيٌّ؟ ﷻ عما يصفون؛ الله ﷻ يتجلى بالرحمة على مجموع الكائنات، فكذلك دينه الخَاتَم.

س4: كيف يمكن أن نُخَلِّق الحداثة؟ هل يمكن لكم مشكورين أن توضحوا لنا مقصودكم بهذا الصدد.

ج4: من المؤسف أنه، على الرغم من أن الإسلام هو دين القيم ودين الأخلاق، فإذا استثنينا القليل من المتقدمين كأبي حامد الغزالي وابن قيّم الجوزية والحارث بن أسد المحاسبي والماوردي، فإننا لا نظفر عند العلماء والمفكرين المسلمين المحدثين بنظريات في الأخلاق تضاهي تأسيسا وتحليلا وتنتيجا النظريات الغربية في الأخلاق ولو أنهم ينشئونها على أساس فصلها عن الدين؛ فالأخلاق في معتقدهم لا دين فيها؛ ومع ذلك، حينما يؤسسون هذه الأخلاق العَلمانية يوظفون فيها مفاهيم دينية، لكنهم يتسترون عليها أو يغفلون عن أصلها الديني؛ بينما الفلسفة الائتمانية خصوصا والفلسفة الإسلامية عموما ينبغي أن تتأسس على الإيمان، بل الإيمان أصلا هو القيمة الأولى، فنهضة المسلمين لا يمكن أن تكون إلا نهضة أخلاقية إيمانية؛ والدليل غير المباشر على ذلك هو أن النظريات الأخلاقية الغربية، على تعددها وتنوعها، أدت إلى انقلاب في القيم؛ «الظلم» و«الكذب» أصبح يُصفَح عنهما في أكثر بلدان العالم تطوراً وتقدماً؛ ولم يعد الأمر متعلقا بفرد أو فردين، بل الشعب بأكمله أضحى يُصفِّق للكذب والكذابين وللظلم والظالمين؛ هذا عدا ما يحصل في «غزة» من فساد في الأرض لم يسبق له مثيل في البشرية؛ ولكن ينبغي أن نعرف بأن ما يحصل هو من

فعلنا أيضا، لأننا لم نقم بمسؤوليتنا التاريخية، لا بالمعنى التاريخي الضيق للكلمة، وإنما بمعنى المسؤولية الإنسانية الوجودية التي وَكلها الحق ﷻ إلينا، تكريما لنا.

س₅: ألف الأستاذ وائل حلاق كتابه «**الدولة المستحيلة**»؛ أريد أن أسأل عن التقاطعات الرئيسية التي بين مشروعكم ومشروعه؟

ج₅: لما كتب الدكتور وائل حلاق كتابه، بناه على مبدإ يتفق من بعض الوجوه مع مبدئي الذي ينص على أن كل حكم شرعي تحته قيمة على الأقل، وإلا فأكثر؛ فالمطلوب أن يفضي تطبيق هذا الحكم إلى التحقق بالقيمة، ولكن في حالة ما إذا لم يُفض إلى القيمة، فهل نُبْقِ على الحكم على وجهه؟ هذا سؤال يطرح: هل نُطَبِّقُ الحكم ولو لم تتحقق القيم التي من ورائه؟ هل يكون هذا الحكم صالحاً؟ فأقول لكم صراحة إن كثيرا من أحكام الشريعة مطبَّقة، ولكن القيم التي تحتها ليست مُحَقَّقَة؛ وهذا أدى إلى أن الفقهاء أصبحوا يكتفون باستخراج الأحكام وإفتاء الفتاوى بدون أن يرجعوا إلى القيم التي من وراء الأحكام؛ فأصبح المسلم يتعبد حُكميا، بل آليا، ولا يتعبد قيمياً.

ما معنى القيم؟ القيمة ليست منغلقة؛ القيم ثابتة، لكنها تتوالد وتتشكل بأشكال مختلفة بحيث تجعل العمل يزيد اتساعا وسموا؛ مثلاً، لنفرض أنك تواضعت، فإن تواضعك يفتح في علاقاتك قيماً كثيرة: أولاً، يرفعك الله ﷻ، فمن تواضع لله رفعه؛ ثانياً، أن القلوب تنفتح لك ويظهر البِشْرُ في وجهك، فتصبح القيمة حية تبعث فيك الحياة وما إلى ذلك، بينما إذا كان الحكم هو التواضع الظاهر، فماذا تفعل في التواضع؟ تَجْمَع يديك، لا ترفع صوتك، تتخذ السمت المعتدل الخ، وماذا بعد، والقلب، أين هو؟ لكن الأمر والسر كله في روحك، وهذا هو الأساس؛ فمن تواضع، تواضعت روحه قبل أن يتواضع جسمه؛ قد يظهر الرجل وهو متكبر، لكن روحه خاشعة للمولى ﷻ.

والأستاذ وائل حلاق اشتغل وألّف كتاب «**الدولة المستحيلة**»؛ ولما وقع الكتاب بين يدي بعد طبعه، وجدت فيه الإشارة إليَّ يقول فيها أن طه عبد الرحمن يقول كذا وكذا إلخ، وقرأت الكتاب ووجدت أن هذا المفكر يعطي أهمية للأخلاق.

وبعد ذلك أبلغوني أنه يشتغل على فكري ويُدَرِّسُه بجامعة كولومبيا؛ وهذا المفكر حقيقةً لا يخالف في دعاويه تصورنا للإسلام في جوهره؛ وحتى إذا خالفه في شيء، لا تكون مخالفته أبعد مما يفعل بعض المسلمين بأنفسهم وبتراثهم؛ ولما فرغ من الكتاب عن فكري، أرسله إليَّ قبل أن ينشره، وقرأته ووجدت فيه بعض الآراء التي تخالفني؛ فمثلا، أرى أن في الحداثة ما يمكن حفظه وهو روحها، وأن تطبيقاتها هي ما ينبغي تقويمه، لكن يبدو أنه يرمي بالحداثة كلها، ولعله يكون محقا في ذلك؛ لماذا؟ لأنه يعيش في أمريكا، ويعرف التقدم وقيم الحداثة وما أدت إليه من انقلاب في القيم في المجتمع الأمريكي، باستثناء فئة الشباب، لأنهم ما زالوا يحتفظون بفطرتهم الأصلية، فلم تستحوذ عليهم العلاقات الامتلاكية مع الأشياء كما تستحوذ عل الكبار، فبقوا على فطرتهم، مائلين إلى الحق.

س6: ما هو أصل الإنسان: هل هو الخير أم الشر؟ وأي ميول أكثر فيه: هل هي الخير أم الشر؟

ج6: إذا نظرت في القرآن الكريم، فالآيات واضحة: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ، إِمَّا شَاكِراً وإِمَّا كَفُوراً﴾[1]. والكفر يضادّ الإيمان، ولكن ليس دائمًا كذلك، فالكفر قد يكون مضادا للشكر؛ والدليل على هذا الخيار بين الشكر والكفر أن الأمانة التي أعطيت للإنسان هي إرادته. وكأن الله ﷻ يقول: «أعطيك يا عبدي الإرادة، فإن أردت أن تفعل الخير، فافعله، وإن أردت أن تفعل الشر، فافعله»؛ ولذلك، نزلت الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ

(1) سورة البلد، الآية 10.

أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[1].

فالله ﷻ أعطى للإنسان الاختيار بين الخير والشر، وأن يختار ما يشاء واستأمنه على الإرادة، لماذا؟ لأن الإرادة قد تنـزع إلى الربوبية، فأصحاب الإرادة قد يتربَّبُون؛ فالإرادة قد تجعل الإنسان يشعر بأنه مالك، بينما المالك هو الحقُّ ﷻ، والشعور بالمالكية قد يؤدي إلى ادعاء الربوبية؛ فكأن الحق سبحانه تعالى قال للإنسان: «هذا الأمر قد يسوِّل لك أن تنزع إلى الربوبية؛ لذلك، أئتمنك عليه حتى لا تنازعني فيها». هذا المعنى هو الذي أدركته بتدبري في هذه الآية. فالإرادة أمانة، دفعاً لـمنازعة الربوبية؛ ولتقرأوا التاريخ، بل ولتقرأوا حتى حياتكم الشخصية. فالإنسان أحياناً يتسيد على الآخرين، بل يَتَرَبَّبُ، لأن الإرادة هبة إلهية عزيزة على الحق ﷻ وخصَّ بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، بينما جعلهم يشتركون في العقل، والشاهد على ذلك أنه ﷻ خاطب الجبال والسماوات، فالعقل تشترك فيه كل الكائنات، فالأشجار تسجد بعقلها، لكن لا تملك الإرادة، والإنسان يتفرد بامتلاكه لها؛ فالإرادة هي الجامعة بيننا وبين الخصوصية الملكوتية، كما هي الفاصل بيننا وبين ما ليس بإنسان، أي الكائنات الأخرى. فهذه نقطة في غاية الأهمية تستحق أن نتأمل فيها؛ الإرادة هي التي تجعل التسلط والتسيد والطغيان ممكناً؛ فالمتسلطون كلهم خانوا الأمانة.

س٫: ما هي وجهة نظركم في مشروع النورسي في التجديد وفائدته في هذا العصر، باعتبار أنكم أتيتم على ذكر الفلاسفة في هذا العصر؟

ج٫: النورسي أبدع إنتاجاً رائعاً، وربما لا يُعْرَفُ، بعدُ، قدْرُه باعتباره أنه سلك الطريق التي يسلكها العارفون؛ وهذا الطريق هو استعمال لغة الإشارة والأمثال، بمعنى أن عباراته مجازات، فالفرق بين اللغة الحقيقية واللغة المجازية معلوم.

فما كنت أعرف هذا الصوفي الكبير، حتى زارني في بيتي الفاضل الدكتور

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 72.

إحسان قاسم، فتحدثنا عن النورسي، فطلبت منه بعض الكتب، فمدني بها جزاه الله عني خيراً، فطالعت جزءاً منها؛ ولو أني لم أَسْلُك الطريق العقلاني لأواجه خصوم الأمة الإسلامية، لربما كنت قد سلكت مسلك النورسي في الكتابة التمثيلية والاستعارية؛ فقد كان ذواقاً، وفتح الله ﷻ عليه فتوحات هائلة، وحتى تعرفوا هذه الفتوحات اقرأوا أدعيته، ففيها ستتبيَّن لكم قدرته على تذوق لطائف الحقائق؛ وأقول، بكل موضوعية، من يريد أن يعرف التصوف بشكل مقرَّب وبعمق، فكتُب النورسي تفي بالغرض؛ والدكتور إحسان قاسم قام بترجمة رائعة ومؤثرة لما كتبه؛ وأعتبر النورسي من العارفين الذين يستحقون كل تعظيم وتقدير؛ وبدون شك، فهو من أولئك الذين خدموا الإسلام ووقفوا بكتبهم ينصرون الدين ويُحيونه في القلوب.

فكل واحد من هؤلاء العارفين جعله الله في مقام معين، أحدهم جعله يتكلم في وقت لا تصلح له إلا تلك اللغة الإشارية لجلب القلوب، ووضَعَ آخَرَ في مقام مختلف لجلب العقول بلغة أخرى؛ وقراءة هذه الكتب صالحة لمن كان من الأتراك أو لم يكن، وقد سألني بعض الإخوان في بعض البلاد، وقد وجدوا صعوبة في استيعاب بعض كتبي، أن أدلهم على كتب في الأخلاق ليس فيها من التجريد ما في كتبي، فقلت لهم: «عليكم بكتب النورسي»؛ فقرأوا النورسي وكاتبوني يشكرون ويقولون: «والله لقد أرشدتنا إلى خير كثير»؛ فالنورسي ليس صاحب مجردات، ولم يكن يريدها، لأن وقته لم يكن وقت التفكير في المجردات، بل كان وقت شحذ الإرادات، ولم يكن وقت شحذ العقول؛ لذلك، جاءت لغته بتلك الطريقة العجيبة، فلكل زمان صالحوه؛ فزمانه كان يحتاج إلى تغيير الإرادات، لماذا؟ لأن العقل فرَض وجوده، بحيث لا يمكن لأحد زحزحته، فكانت الإرادة قائمة مقام العقل في وقت النورسي. ويأتي وقت آخر يكون الاحتياج فيه إلى العقل أكبر، تلك حكمة إلهية.

فحين تقرأ لأمثال هؤلاء العارفين، تعجب لسمو روحانيتهم: يا له من صفاء القلب ومن طهارة الروح ومن سمو العقل! فقد خرقوا الحجب التي لا زلنا محجوبين بها؛ وما أدراك ما عالم الجمال الذي هم فيه! فلو استطاع الإنسان أن يُشرف، من خلال كلامهم، على ذلك العالم، لعرف من الجمال ما لم يعرفه من قبل؛ وإني لأجد الجمال في هذا الكلام، لغة ومضمونا وروحا؛ وإن الإنسان ليرتقي بروحه ويعرج إلى هذا العالم، فيرى الأشياء بعين الجمال، متمثلا في «الرحمة».

س8: كيف ترتبط قيمة الصدق بالتوحيد؟

ج8: ليس هناك صدق أصدق من صدق التوحيد؛ وقد ذُكِر «الصدق» في القرآن الكريم بمعنى «الحق»[1]، و«الحق» اسم من أسماء الله تعالى؛ وعلى هذا، فتمام الصدق يحصل في التوحيد؛ فـ«الأصدقية» أو «كمال الصدق»، إذن، متحقق في «التوحيد»؛ يترتب على هذا أن الإنسان لا يكون صادقا بحق إلا إذا كان موحّدا، وكل من ادّعى الصدق وهو غير موحد لا يكون صادقا بحق؛ لماذا؟ لأنه لم يُدْخِل العنصر المورِّث والمقوِّم للصدق، ألا وهو التوحيد! فمن يقول قولا، ويقول إنه غير موحِّد فهو غير صادق؛ فلا يستقيم كمال الصدق إلا لمن ضمَّن قوله: «أنت ربي، سبحانك»، هذا هو الذي يصدق حقّا، لأن الصدق غايته ونهايته الحق ﷻ.

(1) تدبر الآيتين: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ، وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾، 32 33، سورة الزمر.

كتب المؤلف

- اللغة والفلسفة (بالفرنسية)، 1977.
- المنطق والنحو الصوري، 1983.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987.
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994.
- فقه الفلسفة، -1 الفلسفة والترجمة، 1995.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998.
- فقه الفلسفة، -2 المفهوم والتأثيل، 1999.
- حوارات من أجل المستقبل، 2000.
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005.
- روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006.
- الحداثة والمقاومة، 2007.
- روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012.
- سؤال العمل، 2012.

- الحوار أفقا للفكر، 2013.
- بؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين، 2014.
- سؤال المنهج، 2015.
- شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، 2016.
- من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، 2016.
- دين الحياء: ثلاثة أجزاء، 2017.
- ثغور المرابطة: مقاربة إئتمانية لصراعات الأمة الحالية، 2019.
- المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية: جزءان، 2021.
- التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 2022.
- سؤال السيرة الفلسفية، 2023.
- السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، 2024.
- الفيلسوف ابن ساعته، 2025.

طه عبد الرحمن

الفيلسوف ابن ساعته

طه عبد الرحمن

الفيلسوف ابن ساعته

«إذا كنتُ، ولا أزال، أتحرَّج من التحدث عن سيرة حياتي، خشيةَ الوقوع في تزكية النفس، فلعلي لا أجد نفس الحرَج إن تحدثت عن مسيرتي الفلسفية بغرض التعريف بمسؤوليات الفيلسوف؛ فأقول، بمعونة الله، كان حالي ولا يزال، في كل طور من أطوار هذه المسيرة، أن تَـملك عليَّ **«أحداثُ الساعة الفاصلة في حياة الأمة»** مداركي ومشاعري، فأبادر إلى البحث عن الجواب عن الأسئلة الكيانية والمصيرية التي تطرحها؛ وأجتهد، ما وسعني ذلك، في أن أستخرج، من جزئيات الحدث الطارئ، جملةً من المعاني الكلية، فأُنشئ منها قضايا وأدلة، وأحيانا، معالمَ نظرياتٍ من شأنها أن تُنتج إمكانات فكرية تفيد في حلّ الإشكالات التي يثيرها هذا الحدث، وإلا لا أقل من أن تفيد في استجلاء جوانبها، حتى إن هذا الحدث لَينزل مني منزلة **الثغر**، وأَنزِل منه منزلة **المرابط**؛ ولم أزدد، مع مرِّ الأيام، إلا يقينا بأنه لا فكر بحقٍّ بغير ثغر، **فمن لا ثغر له لا فكر له**؛ فـ«الخاصية الثغرية» و«الخاصية الفكرية» متلازمتان تلازم البدن والروح، فـ«الفكر» بمنزلة الروح و«الثغر» بمنزلة البدن».

المؤلف

الثمن

100 درهم / 15 دولار

ISBN: 978-9920-24-375-9





مركز مغارب

MAGHAREB CENTRE